

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



CRISIS Y PURIFICACIÓN

Mons. Adolfo Tortolo

EL ARTE DE NO DESESPERAR

Josef Pieper

**LA LITURGIA COMO PROGRAMA
DE SANTIDAD SACERDOTAL**

Luis Alessio

LIBERACIÓN Y DERECHO

Carlos I. Massini

LA ESENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Dennis Cardozo Biritos

SANTO TOMÁS EN EL PARAÍSO DANTESCO

Alma Novella Marani

EL CONCEPTO DE LA HISTORIA EN SAN AGUSTÍN

Arístides J. Garro

10

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Lic. Alfonso Franck, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

Mano de

Año 4 — Nº 10

Primer cuatrimestre de 1976

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.303.319

INDICE

EDITORIAL	3
Mons. Adolfo Tortolo <i>Crisis y purificación</i>	7
Josef Pieper <i>El arte de no desesperar</i>	17
Denis Cardozo Biritos <i>La esencia de la espiritualidad cristiana</i>	27
Luis Alessio <i>La liturgia como programa de santidad sacerdotal</i>	49
Carlos I. Massini <i>Liberación y Derecho</i>	59
Alberto M. Sarrabayrouse OSB <i>La Cuaresma en las Misiones guaranílicas</i>	73
Felipe A. Rueda <i>Recordando a viejos Curas de Entre Ríos</i>	80
Arístides J. Garro <i>El concepto de la historia en San Agustín</i>	82
Rafael Zambrano <i>La Crucifixión</i>	103
Alma Novella Marani <i>Santo Tomás en el Paraíso dantesco</i>	109
Bibliografía	123

El dibujo de la Última Cena que se encuentra en la pg. 48 es de Alberto Dürero. Los grabados de las pgs. 16 y 46 pertenecen a Víctor Delhez. Los dibujos de las pgs. 58 y 108 se deben a Juan Antonio Ballester Peña.

EDITORIAL

“Es todo un mundo el que hay que rehacer desde sus cimientos. Hay que transformarlo de salvaje en humano, y de humano en divino”. Así se expresaba el Papa Pío XII al contemplar las ruinas —materiales y espirituales— en que yacía el mundo de la postguerra.

Aún hoy las graves palabras de aquel Pontífice mantienen toda su vigencia. No deben, sin embargo, ser entendidas en un sentido estrictamente cronológico: primero hay que ser hombre y sólo en un segundo momento se podrá ser cristiano. Porque, como lo demuestra la enseñanza de la historia, la Iglesia no fue progresivamente “humanizando” a los hombres sino a través de su “divinización” por la gracia. Después de la Encarnación del Verbo, ya no cabe una suerte de “humanismo” en estado puro. Ello implicaría un implícito retorno al paganismo, como en cierto grado acaeció en la época del Renacimiento. Siempre será verdadera aquella tajante expresión de San Agustín: “El que cae de Dios, cae de sí mismo”. El que renuncia a Dios con la pretensión de establecerse en un nivel puramente humano, no lo logrará sino que, de hecho, se seguirá deslizándose hacia el plano animal. Si no tiendes al ángel, tenderás a la bestia, podríamos parafrasear a Pascal.

Pues bien, nuestra época ha sido testigo de un vasto intento por reducir la “evangelización” a la “humanización”. El apostolado de no pocos cristianos se hizo “humanista”. Había que formar “hombres”, no “santos”, lo cual habría sido un escapismo.

De ahí el notable interés con que hemos leído la admirable Exhortación Apostólica de Su Santidad Pablo VI, “Evangelii nuntiandi”, sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, dada a conocer a fines del año pasado, como culminación del Año Santo.

Según el Santo Padre la proclamación del mensaje evangélico no constituye para la Iglesia algo facultativo. La Iglesia es Cristo prolongado. Y Cristo, al referirse a su trabajo misionero, fue categórico: “Para eso he sido enviado” (Lc. 4, 43). No vino Cristo para otra cosa sino para predicar el Reino. Todos los aspectos de su Misterio, la Encarnación misma, sus milagros, su enseñanza, la formación de los apóstoles, el envío de los Doce, su cruz y resurrección, la continuidad de su presencia donde dos o tres se reúnen en su nombre, todo

ello forma parte de su tarea evangelizadora. De ahí que la Iglesia, continuadora de Cristo, perdería todo su sentido si renunciara a la evangelización. "Este mensaje es necesario, dice el Papa. Es único. De ningún modo podría ser reemplazado. No admite indiferencia, ni sincretismo, ni acomodados" (nº 5).

En su documento el Sumo Pontífice deja bien en claro el fin de la evangelización que no es otro que "alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación" (nº 19).

Importa, pues, evangelizar a todos los hombres y a todos los pueblos. Y conste que no se trata de evangelizar "de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces" (nº 20) destaca el Santo Padre, trayéndonos al recuerdo la expresión de Pío XII con que iniciamos estas líneas: "es todo un mundo el que hay que rehacer desde sus cimientos". No deja de resultar doloroso el divorcio que existe entre el Evangelio y la cultura moderna: el Papa lo considera como "el drama de nuestro tiempo" (ibid.). Se impone, en consecuencia, un intenso trabajo por "evangelizar la cultura", según la vigorosa expresión de Pablo VI. "Pero este encuentro —agrega— no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada" (ibid.).

Es cierto que el testimonio de la vida es un argumento apologético y evangelizador: "Si así viven los católicos, su religión ha de ser la verdadera". Sin embargo el Santo Padre juzga que una reducción de la evangelización a la simple presencia o testimonio sería de desastrosas consecuencias "pues el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser, pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida. No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios" (nº 22).

Nada, pues, de apostolados ambiguos, que parecen "avergonzarse del evangelio" (cf. Rom. 1, 16) camuflando la persona divina de Cristo, el carácter sagrado de la Iglesia, la necesidad ineludible de la gracia. El Papa nos exhorta a una clara proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, que a todos ofrece la salvación, como don de la gracia y misericordia de Dios. "No una salvación puramente inmanente —se apresura a especificar el Papa—, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todo estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad" (nº 27).

Con estas palabras el Papa sale al paso de ciertas tendencias que reducen la "salvación" a la "liberación", entendida ésta en un sentido puramente terreno. Por eso afirma que una verdadera evangelización no puede menos de incluir el anuncio profético de un más allá, "en continuidad y discontinuidad a la vez con la situación presente" (nº 28), un más allá del tiempo y de la historia, un más allá de las realidades de este mundo transeúnte, y de las cosas y ocupaciones de este mundo, "más allá del hombre mismo, cuyo verdadero destino no se agota en su dimensión temporal sino que nos será revelado en la vida futura" (ibid.).

Es claro que, como reiteradamente lo señala el Papa en el documento que nos ocupa, ello no significa desinterés alguno de la Iglesia por las cosas de este mundo. Prueba de ello es la elaboración de la llamada "doctrina social de la Iglesia" que, especialmente en estos últimos tiempos, ha tomado un desarrollo considerable. La Iglesia se ha preocupado siempre y se sigue preocupando por la defensa de los valores del orden natural, por la protección de la familia tan bombardeada en nuestra época, de la sociedad civil a veces en estado de disolución a causa del desinterés por el bien común, de la persona misma tan amenazada de desintegración. Nada humano es ajeno al cristianismo, según la vieja expresión de Tertuliano. Ello queda confirmado por la historia misma de la Iglesia, con sus grandes realizaciones en el plano humano de las artes, las letras, las ciencias, las corporaciones de artesanos, etc. Sin embargo el Santo Padre no puede ocultar una realidad peligrosa, y es que muchos cristianos generosos y sensibles a las cuestiones dramáticas de nuestro tiempo "al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda... Por eso quisimos subrayar en la misma alocución de la apertura del Sínodo 'la necesidad de reafirmar claramente la finalidad específicamente religiosa de la evangelización. Esta última perdería su razón de ser si se desviara del eje religioso que la dirige: ante todo el reino de Dios, en su sentido plenamente teológico'" (nº 32).

La Iglesia, por boca de su Pastor Supremo, sin aceptar con ello que se quiera circunscribir su misión al solo terreno religioso, como pretenden algunas corrientes de signo liberal, solemnemente "reafirma la primacía de su vocación espiritual y rechaza la substitución del anuncio del reino por la proclamación de las liberaciones humanas" (nº 34).

Más aún, algunas pretendidas "liberaciones" que hoy se propician, no sólo efectúan esta "reducción" del cristianismo a uno de sus aspectos, el temporal (que no deja de ser secundario), sino que además preconizan para su logro soluciones incompatibles con la doctrina misma de la Iglesia. Por eso

el Papa, en el presente documento, deja bien en claro que si alguna corriente "liberadora" no se motiva en la justicia verdadera y en la caridad, no es movida por una dimensión verdaderamente espiritual, y no tiene como objetivo final la salvación y la bienaventuranza en Dios, por más que trate de invocar presupuestos escriturísticos y teológicos en su favor, por más que pretenda enunciar una dudosa "teología de la liberación", lleva en sí los gérmenes de su propia disolución (cf. n° 35).

La posición del Santo Padre es, pues, categórica. La Iglesia no dejará de interesarse por todo lo humano y por la edificación de estructuras más justas, "pero es consciente de que aun las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen" (n° 36). Un cristiano que renuncia a la fe, a la virtud, a la moral, por más que sus palabras invoquen la justicia, el derecho de los oprimidos, la liberación de los pueblos, acabará por convertirse en un lobo más (*homo homini lupus*).

No hay otra liberación, concluye el Papa, sino la que trajo Cristo. "La liberación que proclama y prepara la evangelización es la que Cristo mismo ha anunciado y dado al hombre con su sacrificio" (n° 38).

Hemos querido citar párrafos extensos de este importante documento porque desgraciadamente no ha tenido la difusión que se merece. Las palabras del Sumo Pontífice contribuirán, sin duda, a aclarar el verdadero sentido del apostolado y de la evangelización, al mismo tiempo que ayudarán a que sepamos reconocer las falsas corrientes que malean o reducen la doctrina católica sobre este tema. A la dialéctica del o - o (o lo divino o lo humano, o lo temporal o lo eterno) el Papa opone la síntesis católica del y - y (lo divino y lo humano, lo temporal y lo eterno). Como Cristo, que es hombre y es Dios, es divino y es humano. Es católico, es decir, total.

Terminemos estas sencillas reflexiones invocando con el Sumo Pontífice a la Santísima Virgen que, bajo el influjo del Espíritu Santo, presidió el comienzo de la evangelización. Ella, Nuestra Señora del Cenáculo, está en el origen del apostolado. "Sea Ella la estrella de la evangelización siempre renovada que la Iglesia, dócil al mandato del Señor, debe promover y realizar".

La Dirección

CRISIS Y PURIFICACIÓN *

La ley del dolor es una ley universal. Todo hombre debe ser sometido a prueba. Debe ser purificado. Debe pasar por la acción transformante de las horas de crisis.

Es ésta una verdad axiomática, que nace de la Sabiduría de Dios, del Plan de su Divina Providencia, y se reafirma con la milenaria experiencia de la historia. Aquella frase del Antiguo Testamento: "Como se purifica el oro en el crisol, así se purifican los aceptos a Dios en la fragua de la tribulación", ilumina el trasfondo de esta meditación e infunde la serena confianza en que debe vivir todo cristiano. "Los aceptos a Dios...": aquellos que son objeto de la predilección divina; aquellos a quienes Dios elige para convertirlos en instrumentos de su gracia, o a quienes Dios impone una especial misión entre los hombres. A quienes ama el Señor, los purifica.

Cuesta encarnar esta verdad en la propia vida. Sin embargo es uno de los valores puestos constantemente en evidencia en ambos Testamentos. Verdad que llega a su máxima concreción en el misterio de la Pasión y de la Cruz del Señor. Cristo, el Gran Paciente, quien no tuvo dolo ni pecado, asume de un modo único todo el contenido de esta ley al asumir nuestras culpas y someterse al deber de redimirlas con su propia sangre, hasta llegar al don total de su vida.

I. QUÉ SIGNIFICA LA PALABRA CRISIS

La palabra CRISIS, como expresión de un estado anímico o de un momento de la historia, tiene significados múltiples. Comporta una realidad entretejida de lucha, dolor, discernimiento, jui-

* La trama de este artículo responde a una clase dada en la Cena final de la "Cámara Argentina de Anunciantes" en el Plaza Hotel, el 29[XII]1975.

cio, opción, decisión. En todas sus acepciones subyace una situación límite, una decisión que engloba y compromete a todo el hombre.

Cuanto más honda es una crisis, más profundamente se inserta en la persona humana. Despierta en el hombre todo su complejo mundo interior, al que a su vez hace receptible de contradicciones, de angustias y de sufrimientos.

Cuanto más rica es un alma, más profundas y dolorosas serán sus crisis; y tanto más agudas y totales serán, cuanto más elevada sea la vocación de un hombre.

Toda crisis lleva consigo su propia solución, muchas veces de carácter marcadamente paradójal. Por ejemplo, al afirmar San Pablo que “en la Cruz está la Vida”, nos presenta este perfil paradójal. La Cruz, signo de la muerte, lleva en sí el misterio de la nueva Vida, infinitamente superior a la primera, y pone en vigencia la ley espiritual: “Por la muerte a la Vida”.

La crisis aparece con su haz de valores y contravalores, suscita reacciones contradictorias y obliga a una decisión: reacciones vitales que no permiten esperar pasivamente el proceso de la crisis. Sin una profunda reacción no puede esperarse que el tiempo por sí solo cambie la realidad de las cosas.

A la luz de la Fe, toda crisis es gracia; es una gracia singular que pone a prueba a todo el hombre, lo enfrenta consigo mismo y le obliga a una opción. La decisión y la opción de valores vitales revela el temple propio de cada persona, la fibra de que está hecha su personalidad.

Podemos preguntarnos en qué sentido toda crisis es una gracia singular. Una de las respuestas es la siguiente: cada ser humano recibe de Dios un número casi infinito de dones. Para mal nuestro esas gracias y esos dones frecuentemente quedan congelados en el fondo del alma, y como talentos improductivos bajarán al sepulcro con nosotros. Sin embargo no era éste el Plan de Dios. Esa sobreabundancia de dones fue otorgada en vista a una constante activación. De un modo u otro hemos defraudado al Señor, dejándonos sumergir en la inercia, dominados por una voluntad esquiva a todo esfuerzo y a toda superación.

Pero si la crisis es una gracia, ¿cómo sostener a quien siente sobre sí el peso de estas gracias? A quien padece o lleva adentro el peso de una crisis no podemos oprimirlo con la compasión —siempre pasajera— ni tentarlo con la evasión de sí mismo, porque esto equivaldría a una grave traición al hombre y a su gran-

deza. Quien padece el peso de una crisis debe ser estimulado a mirar la cruz con humildad y a subir a ella con valiente decisión.

Los grandes ejemplos de Jesucristo siguen siendo la última palabra para todo comportamiento humano. Desde Él se aprende a vivir y aceptar las exigencias heroicas que la vida impone.

Por propia decisión, Cristo se encamina a la Ciudad Santa y anticipa a los suyos el drama que le espera. No busca una superficial compasión, pero sí una comunión total, ilimitada, entre su interior y el de los suyos. Pedro quiere disuadirle, pero el Señor lo rechaza violentamente por ponerle piedras en el camino de su cruenta vocación a la Cruz, a la que sale al encuentro con majestad de Rey; no sin repugnancia, pero con total entrega de Sí mismo. Conscientemente coopera al proceso de su Pasión y colabora con sus mismos verdugos, a quienes facilita toda la trama del deicidio.

La verdadera “simpatía” con el dolor ajeno no puede consistir en barrer las horas de grandeza espiritual, sino en afirmarlas mediante una límpida comunión de alma a alma en la perspectiva de la Fe, que todo lo ilumina, y del amor, que todo lo transfigura.

II. DIVERSOS TIPOS DE CRISIS

La vida propia es absolutamente personal e incesantemente nueva, aunque siempre la misma. Por lo mismo podemos hablar de tantas crisis como hombres. Las crisis, como los fenómenos vitales, se renuevan constantemente, reaparecen, se interfieren y crean nuevos estados de crisis: crisis de autoridad, de moral, de confianza, crisis políticas, económicas, sociales; tejido que parece entramar todos los hilos de la Historia.

Renunciamos a un análisis profundo y optamos por una rápida visión sobre tres tipos de crisis cuyas incidencias tienen hoy singular importancia: a) Crisis de Fe; b) Crisis de Vocación; c) Crisis de época.

a. **Crisis de Fe.** Son las más profundas. Cuánto drama esconden estas simples frases: “No creo”, o “Creo no creer”. Se trata del planteo más categórico que la razón puede hacerse a sí misma. Se trata de la adhesión al Único Absoluto: Si Dios existe, ¿cuál debe ser mi actitud frente a Él?

Las crisis de Fe suelen comenzar por un eclipse en la Fe, obra casi siempre del pecado. El pecado recubre la luz del misterio de Dios con la sombra de la duda. Sobrevienen los pretextos

para no creer, y se acaba negando a Dios, aun cuando esta misma negación suele ser más una fuga que una negación de Dios.

Estas crisis de Fe pueden tener un maravilloso desenlace, llamado conversión. La conversión es un reencuentro con Dios, pero es también la aceptación de una nueva escala de valores y de una nueva actitud frente a la vida. Este encuentro con Dios es tanto más extasiante cuanto más dura y dolorosa haya sido la crisis de Fe.

No son los dramas de Sófocles o de Shakespeare los verdaderos grandes dramas. Los grandes dramas son los interiores, aquellos que despedazan el corazón del hombre atormentado por la ausencia de la Fe. Sin fe, la vida propia se torna sin sentido o se convierte en un absurdo.

Pocas páginas de la literatura universal tienen el fuego dramático que devora el espíritu de San Agustín —pagano aún— en el crepitar doloroso de su crisis, de la violenta lucha de sí mismo contra sí mismo, y que él nos dejara en el Libro VIII de sus "Confesiones". Su lectura aún hoy —dieciséis siglos después— nos produce fuertes vibraciones; nos hace vivir su propio drama.

b. **Crisis de Vocación.** Dentro del Plan providencial de Dios, cada hombre tiene su destino. La palabra VOCACION es la palabra clave en que está contenido el misterio de todo ser humano, su razón de ser. Marca y define el rumbo de cada vida.

Dos vocaciones responden a exigencias esenciales de toda la comunidad humana, como las dos grandes respuestas al bien común de todos los hombres de todos los tiempos: son el Sacerdocio y el Matrimonio. Ambas vocaciones exigen la totalidad del hombre y la plena consagración al servicio de los demás.

El Sacerdocio responde a la necesidad que tiene toda la familia humana —como cada hombre en singular— de vivir su relación y su vínculo esencial con Dios. El Sacerdocio es el puente de ascenso y de acceso del hombre a Dios, y el puente de descenso de Dios al hombre. El sacerdote asume la humanidad y la ofrece a Dios; asume a Dios y lo entrega al hombre.

El Matrimonio, en cambio, responde a la íntima exigencia de la especie humana por obra del mandato divino de crecer y multiplicarse.

Las dos vocaciones están ordenadas al misterio de la transmisión de la vida: de la vida eterna el Sacerdocio, de la vida temporal el Matrimonio.

Las crisis que pueden sacudir el alma de un sacerdote son siempre fuertes, y hacen trepidar de angustia a la comunidad eclesial. La intuición espiritual del Pueblo de Dios descubre en todo sacerdote una especial reviviscencia de Cristo por obra del carisma sacerdotal.

La veneración con que el Pueblo de Dios rodea al sacerdote es signo de una Fe que está más allá de la simple reflexión humana. Por esto mismo, cuando el sacerdote cae vencido por su crisis —sus crisis— se resquebrajan todos sus valores, que caen deshechos. Un manto, como de plomo, recubre a todo el Pueblo de Dios.

El Matrimonio siempre estuvo en riesgo por las flaquezas del corazón mal controlado. Las crisis de la comunidad conyugal y familiar desbordan despiadadamente su ámbito específico. Un matrimonio que se frustra y cae vencido, extiende sus efectos desgraciados a todo el mundo.

En cambio, un matrimonio que positivamente supera su crisis, enriquece a todos. Más aún: la superación supone un esfuerzo, una elevación, una nueva ráfaga de grandeza moral, proyectada no sólo sobre los otros matrimonios, sino también sobre toda la humanidad.

c. **Crisis de época.** Al compulsar la Historia se advierte de inmediato que la humanidad ha vivido en constantes crisis. Pero reconoce igualmente la Historia que hay especiales horas de crisis en que no sólo el hombre debe pasar por el crisol, sino que toda la humanidad pasa a estar sometida a ese intenso y profundo fuego.

Horas aparentemente sin salida, en las que toda la humanidad está jugando su destino. Horas en las que se siente la tentación de arrojar los remos y dejarse arrastrar por la corriente.

No ya el individuo, sino la sociedad humana, se pregunta a sí misma si vale la pena vivir, ya que la misma vida se convierte en tedio insoportable y en vacío.

Estas crisis suelen indicar el final de una época o de una civilización. Crisis históricas de signo universal que oprimen a todos los hombres, por fuera y por dentro, como ocurre con un día de intenso calor o de intenso frío.

Estos tipos de crisis nos hacen padecer a todos; cada cual en la medida de sí mismo. Los grandes corazones, las almas generosas, los hombres de visión más profunda son los que más padecen. La misma Biblia nos advierte que el sabio debe soportar una melancólica tristeza por razón del mal. Y, paradójicamente, és-

tos son quienes poseen seguras autodefensas por la esperanza que los anima y por la fortaleza de espíritu que los impulsa a transformar el mal en bien.

La misma Iglesia, consciente de sus valores eternos y de su indefectible presencia en el mundo, debe soportar sus propias crisis. Y nadie como Ella las padece, en razón de los altos valores que están en juego.

Frente a la realidad de estos hondos procesos cabe una sola alternativa: esperar que el mundo y los hombres cambien, o producir el cambio desde adentro.

III. SOLUCIONES NEGATIVAS

Las crisis tienden a producir una mentalidad de crisis, como enfermiza adaptación al medio ambiente. Producen un clima de pesimismo y de derrota, al que el hombre trata de adaptarse y adaptar a los demás.

Normalmente las crisis negativamente resueltas se enquistan en desvalores morbosos, como pueden ser: 1) Las tensiones agresivas; 2) La inseguridad angustiosa; 3) La atrofia del espíritu creador.

1. Las tensiones crean una actitud agresiva, dura, implacable. Se configuran a través de grupos que se van radicalizando cada vez más en sus propios antagonismos. Superar esta valla es obra del diálogo, al que desgraciadamente se elude.

2. La inseguridad, que abarca desde la vida física hasta la misma soberanía de la Nación. La inseguridad es obra de una amenaza interior, es un estado anímico paralizante que genera desconfianza tanto en sí mismo como en los otros. La angustia es su clima permanente. Crea una perturbación general, al modo de una psicosis, y culmina con la atrofia del espíritu creador del hombre.

3. Uno de los gestos más fascinantes del Padre Celestial es la invitación que Él hace a colaborar con Él. Por obra de este admirable misterio, "la caña o junco pensante" que es el hombre entra a colaborar con Dios, codo a codo, en la perfección del mundo.

La inseguridad paraliza el espíritu del hombre y lo congela primero, para atrofiarlo después.

Toda frustración se ubica en el corazón de una crisis, por lo general definitiva. De este modo el hombre rechaza, consciente o inconscientemente, la fragua que quiere acrisolar su espíritu.

No se deja cambiar por dentro, impide el nacimiento o el desarrollo de una auténtica y clara personalidad, sucumbe a la crisis y se refugia en el alcohol, en el sexo, en las drogas, y hasta en el suicidio.

IV. SOLUCIÓN POSITIVA

Dios no quiere el mal: lo permite en vista de los bienes que produce. Entrar en un proceso de purificación no significa aceptar el mal o esperar pasivamente el bien. Significa discernir los valores que están en juego, decidirse y optar.

Esta opción y sus coherentes consecuencias nos descubre otra cosa: puestos en la lucha descubrimos que podemos más de lo que imaginábamos poder, gracias a las fuerzas latentes —reservas profundas— cuyas virtudes afloran cuando la adversidad golpea sobre nuestro espíritu.

No somos superhombres; pero podemos tomar decisiones y mantenerlas a cualquier precio, sabernos y sentirnos colaboradores de Dios en la marcha del mundo, afirmados en la seguridad de que Dios jamás fracasa.

He aquí un signo incuestionable de soberanía espiritual que nos hace superiores a los mismos eventos y nos obliga a afrontar soluciones que no son fáciles, como nada es fácil hoy. La ardua superación de estas crisis será la mejor lección que podremos dar a las nuevas generaciones. Será nuestro legado.

La vida temporal es una trama de sucesos críticos. La misma vida se nos convierte en maestra. Cada uno debe educarse a sí mismo, más que educar a los demás. Y debemos educarnos para afrontar cualquier clase de crisis.

Educarse engloba la totalidad del hombre, sin excluir su pasado y tratando de intuir también su futuro. Para lograr esa adecuada educación propia —realización plena de sí mismo como ser humano y como ser cristiano— es imprescindible Dios y su actuante Presencia en el interior del hombre. De esta manera logra el hombre vivir según Dios. Le será fácil en la medida en que deje actuar la fuerza y la luz de los Principios superiores que llamamos Principios eternos.

V. LOS PRINCIPIOS

Los Principios son las razones últimas y supremas en las que se apoya el hombre desde lo más profundo de sí mismo, en

los que justifica su conciencia, afirma su voluntad y promueve la acción a diversa escala.

Los grandes Principios son el alma del alma, la fuerza unificante de todo el hombre. Consustancializarse con los grandes Principios debiera ser la aspiración constante de quien reconoce la Verdad y quiere ser lógico con ella. Los hombres valen lo que valen los principios que gobiernan y dinamizan la propia personalidad.

Pocas veces los grandes Principios logran ese poder absoluto sobre la conciencia del hombre, con excepción de los Santos, quienes lo encuentran todo en el Evangelio vivido.

Las circunstancias del mundo actual exigen a cada uno opciones dignas del momento. El hombre de verdadera personalidad las afronta sabiendo que ellas concretan la misión de cada uno en el mundo y en la Historia. Los vientos favorables nos hacen bien y nos ayudan; los desfavorables también nos hacen bien y nos ayudan por ese haz de acciones y reacciones que lo desfavorable provoca en cada hombre, cuando éste sabe adonde debe tender.

Debemos amar esta hora histórica. Es nuestra hora, la prevista por Dios desde siempre. Los tiempos son difíciles. Mejor que así sean y nos exijan dar más y superarnos cada vez más.

VI. DOS FRAGMENTOS HISTÓRICOS

1. El Papa Pío XI fue un Papa extraordinario. Su valor y coraje flotan aún en la historia de la Iglesia. Estrechado por el fascismo, por el racismo y por el comunismo, en una Audiencia al Colegio de Cardenales les hizo esta maravillosa confesión: "Cada día agradezco más y más a Dios por haberme hecho nacer en este momento histórico. La humanidad está trabada en un duelo gigantesco entre el bien y el mal. Nadie puede ser mediocre".

Y mediocre es aquel que pasivamente espera el cambio de las cosas, aquel que transfiere su propia personalidad y responsabilidad a los otros, aquel que teme las exigencias insoslayables de la Verdad y del Bien.

2. El segundo fragmento es un relámpago de luz que atraviesa todo el horizonte del Imperio Romano. El historiador sintetiza el alma del Imperio en esa frase lapidaria, estilo habitual en el genio de Roma: "Et facere et pati fortia romanorum est":

"Hacer y soportar grandes cosas es propio de los romanos". Sin quitarle su gloria al Imperio, conviene señalar que todo cristiano, por serlo, debe hacer y soportar grandes cosas por su Fe.

Es innegable que estamos viviendo una época excepcional por la dimensión que toman todas las cosas, pero sobre todo porque el hombre, protagonista de la historia, está en crisis.

Demos gracias a Dios porque nos ha elegido para esta hora del mundo, porque ha confiado en nosotros, y nos ha enviado para conducir hasta Él al hombre de hoy y, por medio del hombre, a todo el universo creado.

Sin arrogancia, sin alardes, con humildad pero también con fortaleza y coraje, podemos responder al Dios que nos envía: "He aquí que vengo a cumplir tu Voluntad".

† ADOLFO TORTOLO
Arzobispo de Paraná



Grabó Victor Delhez.

EL ARTE DE NO DESESPERAR

Reflexiones sobre el "Fin de la Historia"

La idea de una finalización intra-temporal de la historia de la humanidad ha estado presente en el pensamiento histórico occidental desde Juan de Patmos hasta Wladimir Solowjew. Este último, en los años postreros del siglo XIX, publicó una leyenda sobre el Anticristo, en la que afirmaba que este final (intra-temporal, claro está) no tendría lugar de ninguna manera mediante una victoria de la "razón", ni de la justicia, ni siquiera del Cristianismo, sino que se realizaría mediante algo semejante a una catástrofe a la que aplica el certero nombre de "Dominio del Anticristo", lo que equivale a decir dominio mundial del mal, pseudo-orden mantenido por la fuerza, etc.

Si se acepta esta concepción histórica o, al menos, se la considera con seriedad, surgen naturalmente una serie de cuestiones, entre las que se destacan dos. La **primera** es la siguiente: basándonos en lo que empíricamente sabemos del curso de la historia y de sus tendencias, ¿la idea de un final catastrófico intratemporal de la misma tiene algún tipo de verosimilitud intrínseca y cabe vislumbrar que pueda acaecer? Si a ello se responde afirmativamente, surge una **segunda** cuestión: en lo que toca a las esperanzas humanas, ¿no habrá, sencillamente, que desesperar de la historia de la humanidad?

I

Por lo que respecta a la probabilidad o improbabilidad intrínseca de un final catastrófico, indudablemente han existido épocas en que el simple imaginarse un final desgraciado de la historia hubiera podido o hubiera tenido que parecer como algo completamente descabellado. Hoy, sin embargo, basándonos en los hechos y las tendencias históricas que empíricamente se dejan percibir, podemos al menos imaginarnos fenómenos no muy diferentes de aquella apocalíptica visión.

En primer lugar, considerando el asunto negativamente, **no** parece que las características del proceso histórico dejen traslucir — como creyó Emmanuel Kant — algo que se parezca al establecimiento de un Reino

de Dios sobre la tierra (1), ni siquiera a la estructuración de una sociedad política que en su totalidad administre plenamente la justicia. Si, en segundo lugar, consideramos nuestro tema tan sólo a la luz de lo empírico, tampoco parecen darse muchos indicios de que (mediante un simple cambio en las circunstancias de la propiedad o en los sistemas de producción) se vaya aminorando la injusticia o el abuso de poder entre los hombres, y parece mucho menos probable aún que lleguen a ser erradicados del mundo. Con esto, desde luego, nada quiero decir contra los esfuerzos político-sociales que se puedan realizar en pro de la justicia social, incluso mediante correcciones en la distribución de la propiedad, ni quiero poner en duda que, en líneas generales, se ha experimentado un progresivo avance en este sentido. Lo que sí quiero decir es que encuentro sencillamente improbable que por este camino se consiga alcanzar una situación mundial en la que, como ha pretendido Ernst Bloch, el hombre deje de ser un lobo para el hombre y se convierta, sin más, en hombre. No procede esperar que, simplemente mediante la "transformación socialista del mundo", se pueda realizar el "mundo sin fraude" de Bloch.

En favor de nuestra tesis está la experiencia de más de medio siglo de política marxista; además, la pretensión de Bloch resulta intrínsecamente muy improbable, ya que, como dice Franz Borkenau, la justificación moral de las dictaduras sin ley y la esperanza de la total desaparición de cualquier tipo de egoísmo social se contradicen mutuamente (2). El mismo marxismo ortodoxo ya no gusta hoy reiterar sus originarias imágenes de esperanza, las cuales, sin embargo, siguen atizando hasta nuestros días su dinámica revolucionaria. Como se sabe, Ernst Bloch ha sido reprochado como desviacionista, respecto a la línea general del Partido, por causa de su libro **El principio de la esperanza** (3). Sin embargo, no conviene olvidar que, en definitiva, es el propio Karl Marx quien calificó al comunismo de "auténtica solución al enfrentamiento del hombre con la naturaleza y con el hombre" y de "enigma histórico resuelto" (4); ni tampoco dejar de recordar que Lenin, en el año de la revolución rusa (1917) dijo de la "sociedad comunista" que por primera vez los hombres mantendrían en ella "sin violencia, sin coacción" las "reglas elementales de la convivencia conocidas desde la antigüedad" (5). No hay indicios de que estemos cerca de algo parecido. En su libro **Conversaciones con Stalin**, el dirigente comunista yugoslavo Milovan Djilas relata que un alto jerarca del ejército le contó que era convicción común entre los "oficiales soviéticos educados en el marxismo" — los formados durante las batallas de la Segunda Guerra Mundial — de

(1) Véase la "Akademie-Ausgabe", XV, 608.

(2) En la introducción a la selección de obras de Karl Marx, publicada por él en 1956, en la "Fischer-Bücherei" (Nº 112), p. 31.

(3) Cf. J. Pieper, "Hoffnung und Geschichte", 1967, pp. 21 y 131.

(4) Citado por J. Fetscher, "Der Marxismus", tomo I (1963), p. 119.

(5) Ibid. p. 457.

que sólo cuando el comunismo triunfase en todo el mundo, las guerras alcanzarían el extremo de su dureza; sólo entonces se emprendería la indiscriminada aniquilación de toda la humanidad "en aras de la mayor felicidad" (6).

Existen, sin duda, "progresos" en la historia: hay avances en medicina, en agricultura y ganadería que simplemente han hecho posible a millones de hombres la vida física sobre la tierra. Se han producido, sobre todo, grandiosos e indiscutibles adelantos en el dominio técnico de la naturaleza, o en el aprovechamiento de sus energías. Sin embargo, también aquí hay que poner algún "pero", algún "a pesar de". Porque dichos logros han tenido siempre y tienen también ahora un carácter de **oportunidad** y, como se sabe, es propio de la oportunidad que pueda ser utilizada como que pueda perderse o ser mal aprovechada. Pondré aquí solamente dos ejemplos, que tienen que ver con el tema que nos ocupa. **Primer ejemplo:** el estudio de la realidad psico-física del hombre jamás había ofrecido medios tan eficaces para la medicina como aquellos de que ahora disponemos; sin embargo, por la misma razón y con los mismos medios, jamás han existido tan grandes posibilidades de desnaturalización violenta, de perversión y esclavización del hombre por el hombre. **Segundo ejemplo:** la energía atómica se ha hecho disponible para el hombre; sin embargo nadie puede predecir si se hará de ella un uso racional y conveniente o si se sucumbirá al peligro del abuso político y de la destrucción física.

Hasta acá nos hemos preguntado por presuntos signos a los que alguien podría recurrir para considerar como improbable un final intratemporal catastrófico de la historia. En la búsqueda de una respuesta quiero, por el momento, acallar mi propia voz y en su lugar recapacitar sobre afirmaciones que se pueden encontrar en escritos de nuestros días (lo cual, naturalmente, no significa que acepte sin reparos todas las opiniones que voy a citar; en todo caso, lo que digo es que estas cosas pueden pensarse y decirse, a la vista de lo que hoy está sucediendo en el mundo). En un libro de Johan Huizinga se lee: "Resultaría muy significativo comprobar, mediante una curva representativa, la rapidez con que desaparece la palabra 'progreso' del lenguaje usual del mundo" (7). Thomas Mann, en una carta del año 1942, escribe que la experiencia de los últimos años "le ha enseñado a poner en duda la voluntad pura e inquebrantable del mundo para enfrentarse al mal"; añade que quizás pudiera calificarse a esto de psicosis de emigrante "e incluso de incredulidad", pero ello nada quita a su convicción de que "existe una diferencia entre creer en el bien y creer en la victoria del bien sobre la tierra" (8). Según Hermann Rauschning, en otro tiempo presidente del Senado de Danzig y después granjero en los Estados Uni-

(6) Milovan Djilas, "Gespräche mit Stalin", 1962, pp. 68 ss.

(7) J. Huizinga, "Im Schatten von morgen", 5ª ed., 1935, p. 13.

(8) Th. Mann, "Briefe", 1937-1947, p. 240.

dos, con el moderno nihilismo "ha irrumpido plenamente en la conciencia histórica una propiedad esencial del hombre: la tendencia a la autodestrucción" (9). En el Simposio Científico celebrado en Londres, en 1962, sobre "el futuro del hombre" —que dio tanto que hablar—, entre otras cuestiones se planteó la pregunta de si por acaso no habremos llegado al momento en que al hombre se le esté acabando el tiempo de mantener bajo su control las cosas de las que depende su futuro destino (10): planteándose al mismo tiempo la sospecha de que, en realidad, no habría gran diferencia si los progresos técnicos se mantuviesen en manos de los científicos (y no en las manos de los políticos) (11). Todo lo cual se puede resumir en una afirmación, atribuida a Robert Oppenheimer: "La posibilidad del apocalipsis es una realidad de nuestra vida".

Se podría pensar que estas cosas pudieron decirse hace cien o doscientos años (por otra parte, esto **se dijo** efectivamente: jamás la Cristiandad ha negado el cumplimiento histórico de la profecía del Apocalipsis; y, sin embargo, ¿quién se preocupó de ello?). Ahora bien, ¿qué ha pasado desde entonces? Existe ahora la bomba de hidrógeno. Es cierto, pero con ello ¿ha cambiado la naturaleza del hombre histórico?

Podría argüirse que un "final catastrófico" de la historia no significa, ni mucho menos, lo mismo que "dominio del Anticristo" o dominio total del mal sobre el mundo. ¿O es que también estas ideas han adquirido una cierta verosimilitud intrínseca? En su preocupación por asumir una actitud marcadamente opuesta a las "exageraciones" de las ideas "medievales" acerca del Anticristo, Ignaz von Döllinger —el destacado teólogo historiador— intentó refutar en 1860 el siguiente y "moderno" argumento-profecía: "con la ampliación geográfica del ámbito de la historia", se llegaría un día a la organización de un poder mundial lo suficientemente enérgico como para poner en marcha una persecución general en todos los continentes e incluso "en todas las islas", al mismo tiempo que se suprimirían todos los servicios religiosos, etc., "algo —dice— completamente inimaginable" (12). Tal refutación lo único que puede suscitar es nuestra sonrisa. Si algo tiene perspectivas de funcionar de modo completamente impecable son los aparatajes técnicos para la transmisión de órdenes; ya no existen "islas". Evidentemente, Friedrich Nietzsche, contemporáneo de Döllinger, intuyó mejor el asunto al preocuparse más del propio hombre futuro que de lo que pudiera parecerle técnicamente difícil o imposible: para él "la democratización de Europa" —ya se entienda ello en el campo de la "civilización" o del "progreso"— surgiría de la "creación de un tipo de

(9) H. Rauschnig, "Masken und Metamorphosen des Nihilismus", 1954, p. 206.
(10) Ed. G. W. Wolstenholme, "Man and his future", Londres, 1963, p. 369.

(11) Ibid., p. 335.

(12) J. Döllinger, "Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung", 1860, pp. 434-451 (nota 3).

hombre apto para la **esclavitud**, en el sentido más refinado de la palabra", y supondría al mismo tiempo "una organización opresora en orden al cultivo de los **tiranos**, en el sentido más amplio de la palabra" (13).

Si se recogen los ecos de este horripilante pensamiento de Nietzsche, se verá con sorpresa de qué diversas maneras ha sido formulado desde entonces. En el principio de toda revolución está la libertad, viene a decir Albert Camus, pero luego viene el momento en que la justicia exige la limitación de la libertad, culminando la revolución en el terror (14). Y afirma Ernst Jünger: la unificación que se está realizando en el ámbito universal, con vistas a **un** poder mundial, "va unida al temor de que la perfección alcance sus formas definitivas a costa de la libertad" (15). El sociólogo Wilhelm Röpke teme que los hombres, después de haberse habituado a un gran dominio estatal, "posiblemente dejen de considerar importante el margen que los separa del cien por cien de dominio estatal" (16). Hermann Rauschnig opina que el mundo se desarrolla "en dirección a un centro de poder absoluto, a un absolutismo universal", y habla de la amenazadora posibilidad de una civilización mundial "de disfrutes materiales de la vida, sobre la base de una progresiva deshumanización... bajo el poder total... del monopolio en manos de un gran inquisidor mundial" (17). Como se sabe, la idea del "gran inquisidor" tiene su origen en la leyenda que incluye Dostoiéwsky en su imponente novela **Los hermanos Karamazov**; de hecho, es allí donde se lee aquella demoledora frase: "Al final nos colocarán su libertad a nuestros pies y nos dirán: hacednos vuestros esclavos, pero alimentadnos".

La misma frase de Dostoiéwsky se encuentra citada en uno de los más notables e importantes libros de los últimos años, cual es el de Aldous Huxley **Treinta años después o nueva visita a un mundo feliz**. Bajo el título **Brave New World** —reflejo, en realidad, del **Sturm** de Shakespeare—, Huxley había publicado en 1931 una novela futurista extraordinariamente inteligente y cuya acción transcurría en los siglos 6º ó 7º "después de Ford" ("d.F."). Treinta años después, el autor vuelve la mirada sobre aquel libro: "En el año 1931, cuando escribí **Un mundo feliz**, yo estaba convencido de que quedaba todavía muchísimo tiempo. La sociedad completamente organizada..., la abolición de la libre voluntad por el acondicionamiento metódico de reflejos, la presumible esclavización..., eran cosas que llegarían alguna vez, desde luego, pero no durante mi vida, ni siquiera durante la vida de mis

(13) "Jenseits von Gut und Böse", nº 242.

(14) "Der Mensch in der Revolte" (ed. alemana), 1953, p. 109.

(15) "Der Weltstaat. Organismus und Organisation", 1960, p. 73.

(16) "Zwischen Furcht und Hoffnung". En: H. W. Bähr (director de la edición), "Wo stehen wir heute?", 1960, p. 79.

(17) "Zeit des Deliriums", 1948, p. 63.

nietos... En este tercer cuarto del siglo XX..., me siento mucho menos optimista... Las profecías que hice en 1931 se están haciendo realidad mucho antes de lo que pensé" (18). Luego Huxley pasa revista a su viejo libro punto por punto y, basándose en las experiencias históricas tenidas desde entonces, llega a la conclusión de que uno de los elementos principales del mundo futuro será la "dictadura científica", en la que probablemente "habrá mucha menos violencia que bajo Hitler o bajo Stalin" (19) y en la que los individuos "serán manipulados sin dolor por un cuerpo de ingenieros sociales perfectamente adiestrados" (20); "la Democracia y la Libertad serán los temas de todas las emisiones radiofónicas y de todos los artículos editoriales", pero la realidad de fondo será "un nuevo tipo de totalitarismo sin freno" (21), cuya remoción apenas si será imaginable.

La sospecha de Gabriel Marcel de que quizás haya que ver "la imagen del mundo futuro en los campos de concentración", parece que está superada. El "totalitarismo sin violencia" es por naturaleza perfectamente inhumano; entre otras cosas, porque aparentemente puede justificar su existencia con buenos fundamentos. El significado de esta perfecta aptitud para la mentira —es decir, la desaparición de la comunicación inter-humana, que se apoya esencialmente en la confianza— lo ha tratado de explicar Martín Buber como sigue: "En el futuro... la desconfianza existencial será una característica... de toda relación mutua, mientras la conversación será sustituida por la mudez" (22) (lo cual no significa, desde luego, que la "palabrería" y la simple articulación de sonidos —la **verbositas**—, desaparecerá, sino que, por el contrario, se verá favorecida). **Esto**, dice Huxley, jamás se lo hubieran podido imaginar los primeros luchadores en pro de la libertad de prensa y en contra del analfabetismo: "no previeron lo que realmente ha sucedido: el desarrollo de una gigantesca industria de comunicación de masas que... no se ocupa ni de lo verdadero ni de lo falso, sino que se ocupa de lo irreal y de lo insignificante" (23).

Es cierto que ninguno de los autores mencionados dice una sola palabra acerca del "Anticristo". Es natural que no lo hagan. E incluso es probable que la mayoría de ellos rechazaría que se asociase lo que quieren decir con lo que significa este nombre. Sin embargo, a mi juicio, todas esas expresiones coinciden bastante exactamente con lo que de hecho expresa el concepto de "dominio del Anticristo", a saber, que seremos nosotros mismos quienes haremos posible el fin de la historia,

(18) A. Huxley, "Nueva visita a un mundo feliz" (ed. alem.), 1960, pp. 9 ss.

(19) Ibid., p. 154.

(20) Ibid., p. 40.

(21) Ibid., p. 144.

(22) "Hoffnung für diese Stunde". En: H. W. Bähr (director de edición): "Wo stehen wir heute?", 1960, p. 50.

(23) A. Huxley, "Nueva visita...", ed. cit., p. 50.

ya que la catástrofe no nos alcanzará desde el exterior, sino que tendrá lugar como culminación de un proceso histórico.

Tradidit mundum disputationi eorum, Dios ha dejado el mundo a la disputa de los hombres (Ecle. 3, 11). Precisamente ésta es la terrible índole de la libertad, el conllevar necesariamente consigo la posibilidad de su abuso. "Todo habla claramente —dice Gabriel Marcel— en favor de que se nos ha dado la facultad de construir, con nuestras propias manos, el calabozo en el que deseamos vivir. Tal es el terrible precio del imperceptible poder que se nos ha confiado, o más aún, que constituye nuestro genuino fundamento" (24).

II

Ahora se nos plantea, con toda claridad, la segunda pregunta: ¿cuál es el fundamento de la **esperanza** humana, si hay que contar al mismo tiempo con un catastrófico final intratemporal de la historia? ¿No es ésta una idea que necesariamente paraliza y devalúa toda actividad histórica? ¿Cómo puede esperarse que los jóvenes pongan siquiera "manos a la obra"? Trataré de ir respondiendo paso a paso estas preguntas.

Primer punto. — Hay que distinguir claramente dos cosas (lo cual raramente se hace: pienso sobre todo en Ernst Bloch): **por una parte** lo que se considera como valioso, lo planeable y realizable, el establecimiento de objetivos y la voluntad de transformaciones; **por otra parte** lo que, en sentido estricto, puede ser objeto de la esperanza. Si atendemos al significado intrínseco de la palabra esperanza, podemos decir que ésta se refiere siempre a algo que precisamente **no** podemos hacer por nosotros mismos; en caso de que estuviera en nuestras manos nadie hablaría propiamente de esperanza (esto se puede demostrar, muy fácilmente, mediante el análisis del lenguaje cotidiano). Además, por encima de todo, la Esperanza del hombre (no las esperanzas, sino la Esperanza, que sólo existe en singular) tiende a la última y perfecta satisfacción. Lo que en verdad esperamos es, como muy acertadamente describe Ernst Bloch, la plena existencia: la restauración del hombre, el hogar, el llegar a casa, el reino, "Jerusalén", una satisfacción absoluta de las necesidades y una bienaventuranza **como** jamás la hubo.

Si se acepta lo anterior, habrá que afrontar dos cuestiones. La **primera** reza así: ¿Existe algún objetivo o alguna voluntad de transformación realísticamente legítima del mundo (justicia social, sociedad sin clases, paz entre los pueblos, razas y religiones, etc.), existe algún objetivo de este tipo con cuya realización alguien pueda prometerse y esperar seriamente aquella última satisfacción, aquella "plena existencia"? La **segunda** cuestión que habrá que plantearse será esta: ¿Existe

(24) "El Misterio del Ser", edición alemana, 1952, p. 511.

por ello, según alguna opinión auténtica, derecho a declarar absurda la actividad histórica o a rechazarla? ¿Por qué, en definitiva, esa tendencia a la plenitud no será capaz de implantar un mundo sin sufrimientos e injusticia? ¿Por qué no será capaz de crear un paraíso sobre la tierra? ¿Es razonable afirmar que todo lo que realizamos, en nuestra vida corporal, carece de valor porque al final tenemos que morir?

Segundo punto. — Por lo que respecta al tema de la "muerte", hay que poner en claro lo siguiente: si la actual existencia histórica es toda ella esperanza y posee intrínsecamente la estructuración propia del "todavía no" (en cuyas características descritas fenomenológicamente coinciden por completo Pascal, Ernst Bloch y Gabriel Marcel con la tradicional antropología occidental); si verdaderamente el hombre, hasta el instante de su muerte, es **homo viator**, "hombre en camino"; y si incluso en el último instante de su vida sigue estando ante lo más genuino de su peregrinar, ante su culminación... entonces esta esperanza, identificada con nuestra propia existencia, o bien es sencillamente absurda, o bien encuentra su satisfacción en la otra vertiente de la muerte. Así, pues, quien limita expresamente su campo visual al terreno de "este lado" de la muerte, es comprensible que no vea otra cosa sino lo perecedero y lo absurdo de la existencia. Como dice C. S. Lewis, sólo es verdaderamente triste el generoso incrédulo que se preocupa desesperadamente por no perder lo que él llama su "fe en los hombres" (25). Por otra parte, la capacidad de **no** desesperar ante la vista de la muerte, así como ante un catastrófico final intratemporal de la historia, es algo empíricamente muy relevante. Supuesta esta capacidad, incluso en medio de la catástrofe, sigue siendo posible una actividad histórica de signo afirmativo, tanto de tipo "político", es decir, dirigida a la realización de la justicia, como mediante un encomiable quehacer que **inspire** la creación. Erik Peterson ha escrito que de la boca de los mártires no sale jamás palabra alguna contra la creación hecha por Dios; a pesar de todo lo que les ocurre y a pesar del modo como se les muestra "en realidad" el mundo de los hombres, dicen una y otra vez: la creación es buena, muy buena (26).

Tercer punto. — En este contexto, la decidida afirmación del cristianismo de que la esperanza es una virtud **teológica**, si no plausible del todo, quizás resulte algo plausible. Algo semejante expresó también Kant cuando dijo que la cuestión filosófica (!) fundamental: "¿qué debo esperar?", **no** encontrará su respuesta en la Filosofía, sino en la Religión (27). Es claro que existen esperanzas perfectamente legítimas "a este lado" (por así decirlo) de la religión, como las que atienden a la prosperidad de las jóvenes generaciones o a la paz del mundo. No obstante, ¿se puede afirmar que un hombre que pierda una de estas

(25) "Sobre el dolor", edición alemana, 1954, p. 78.

(26) "Zeuge der Wahrheit", 1937, p. 52.

(27) "Akademie-Ausgabe", IX, 24.

esperanzas (en plural) deje de "estar en orden" precisamente por ello? Estar en orden, con miras a la existencia correcta del hombre: precisamente esto es lo que significa el concepto de "virtud". Así, pues, la esperanza se convierte en un elemento de la correcta existencia humana: no solamente porque es esperanza, sino porque se orienta hacia la **auténtica** consumación del hombre; la cual, si es que cristaliza, se dará "más allá" de la existencia corporal-histórica (por lo que, acerca de ella, sólo se "sabe" por la fe).

Cuarto punto. — La idea de lo que se espera, en la esperanza teológico-"sobrenatural" del cristianismo, no debe considerarse como algo completamente separado de la actual existencia del hombre. Es cierto que radica "más allá" del límite de la muerte, lo cual lo hace inalcanzable a los hombres por sus propias fuerzas, no solamente en la existencia individual, sino también en la historia universal; sin embargo, tiene que ver **realmente** no sólo con las esperanzas del hombre natural, sino también con sus propias realidades intrahistóricas. Cuando la profecía apocalíptica habla de la resurrección de los muertos y de la "nueva tierra", da a entender que ni una iota —absolutamente nada— se perderá de lo que "aquí" sea bueno, correcto y justo, verdadero y bello, bienintencionado y sano. "Se recogerá la cosecha del mundo —como dijo Urs von Balthasar, en su interpretación de Solowjew—, pero no por la propia humanidad" (28).

Uno de los grandes símbolos o imágenes de la esperanza que se repite una y otra vez, mediante el cual los hombres han intentado siempre aclarar la última consumación de su existencia es, por ejemplo, el símbolo del gran banquete. Ya Platón había hablado, en el **Fedro**, de algo que sucedería más allá del tiempo y en un lugar por encima del cielo. Pero el banquete en comunidad, con el que la cristiandad ya en este mundo histórico reconoce y celebra el comienzo real y el preludio de la vida de felicidad en la Mesa de Dios, ese banquete jamás fue posible que lo soñara Platón. Tampoco la razón replegada sobre sí misma hubiera podido vislumbrar semejante posibilidad.

Sin embargo, puede sospecharse que siempre que los hombres, bajo determinadas condiciones, proyectan la flecha de su esperanza a la imagen futura de una sociedad perfecta (en la que los hombres sean hermanos y no lobos, y los bienes sean distribuidos con justicia), está en cierto modo oculto el tema del gran banquete. La absolutización "religiosa" de estas esperanzas demuestra, con bastante frecuencia, que en definitiva —y aunque quizás sus mismos sostenedores lo nieguen— tienen hacia algo que no se puede lograr mediante ninguna actividad transformadora del mundo, sea o no socialista. En este caso, existiría, de hecho, una solapada unión con la Esperanza de la Cristiandad, natural-

(28) "Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik", tomo II, 1962, p. 716.

mente que sólo con la condición de que aquello por lo que en verdad se lucha sea por una comunidad humana **universal** (y no, para decirlo con drástica claridad, por un programa totalitario y discriminador o incluso liquidatorio de "los otros").

Si se cumple esta condición —en analogía con el concepto de la **fides implicita** según la cual, como siempre ha enseñado la gran Teología occidental, todo aquel que está convencido de que Dios es de algún modo el salvador del hombre, cree "por inclusión" en Cristo— podría hablarse de una **spes implicita** merced a la cual se tiene esperanza, de forma implícita y por inclusión, en todo aquello que también espera el cristiano. Tal comunidad sólo puede aceptarse a partir de la esperanza explícita. Dicho de otro modo: si la cristiandad **no** ve esta comunidad, ni la designa por su nombre, no la verá nadie; y en este caso, se quedaría sin fuerza histórica. Evidentemente, "comunidad" no significa identidad: la "especificidad del cristiano" (R. Guardini) sigue siendo una misión perenne que, en el momento presente, tiene incluso una particular actualidad.

Esa misión incluye primordialmente dos tareas. En primer término, es el fundamento que mantiene siempre presente la convicción de que —precisamente debido a la indeclinable estructura "todavía no" de la existencia histórica— la definitiva satisfacción de "la" Esperanza humana no es realizable de este lado de la muerte. En segundo lugar, ha de quedar bien en claro por qué el objeto de esta esperanza —identificada, en lo fundamental, con nuestra propia existencia— escapa a una descripción exhaustiva y total. Quien en verdad tiene Esperanza, lo mismo que quien reza, permanece abierto a una satisfacción de la que no conoce ni la hora en que se realizará ni su forma concreta.

El arte de no desesperar es sencillamente algo que no se puede aprender; es un don, mucho más de lo que lo es cualquier otro tipo de "arte". En todo caso se pueden enumerar algunas premisas sin cuya realización, conscientemente reflejadas o no, seremos incapaces de recibir tal don.

JOSEF PIEPER

LA ESENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

LA ESPIRITUALIDAD

El abstracto "espiritualidad" designa la naturaleza y condición de lo espiritual, la "forma misma" que hace que el espíritu sea tal ⁽¹⁾. Puesto que lo que llamamos espíritu no se concibe sino como el principio de una forma de vida o existencia superior a la meramente biológica o material, espiritualidad puede tomarse como designando la condición o forma propia de esa vida supramaterial. Para precisar el sentido justo de este término es necesario distinguirlo de otras dos expresiones que a veces se toman como sinónimas y que tienen una significación muy cercana pero que expresan realidades diferentes: "vida interior" y "vida religiosa".

Vida interior, vida espiritual y vida religiosa

Llamamos "vida interior" a la vida consciente en cuanto tal, es decir, a la interiorización reflexiva que resulta del habitual dirigir la mirada del espíritu hacia el propio yo, de ponerse a sí mismo como objeto de su propia consideración. La vida interior se manifiesta pues, primeramente, como un diálogo consigo mismo. El tema de este diálogo son, en principio, los intereses del propio sujeto y su interlocutor es él mismo.

La expresión "vida religiosa" alude a los actos o modos de conducta que resultan de la religación o religión del hombre con la divinidad trascendente, de cualquier manera que se la entienda. Y así hablamos de vida o actitud religiosa independientemente de que el objeto-término de la misma sea el Dios Verdadero o una divinidad inventada por el hombre.

"Vida espiritual" significa una vida interior que se desarrolla, no en el aislamiento de la propia individualidad, sino en referencia a una

(1) Desde luego que el espíritu es ya una forma sustancial y no requiere una nueva forma que lo explique. Pero para designar reduplicativamente la condición esencial del espíritu utilizamos el respectivo abstracto.

realidad espiritual distinta del sujeto y que sobrepasa, naturalmente, lo puramente material aunque no siempre esta realidad espiritual sea captada como divina.

Vida interior es, pues, mirada hacia adentro, conversación consigo mismo, vida espiritual es contacto con una realidad supramaterial y vida religiosa es la vida de relación con la divinidad. Como vemos las tres expresiones no son equivalentes y su significado puede darse en forma autónoma. Puede haber formas de vida religiosa —como lo observa un autor (2)— sin que se dé al mismo tiempo vida espiritual ni vida interior alguna. Podrá decirse que esta vida religiosa no realiza plenamente toda la virtualidad significativa del término pero de hecho no se puede negar que se dan formas de religiosidad puramente exteriores, formalistas o ritualistas en las cuales lo principal consiste en cumplir ciertos ritos o recitar correctamente ciertas fórmulas sin que esto implique compromiso interior alguno. Dejando de lado los casos extremos, extra cristianos, de que nos informa la Historia de las Religiones —como la religión ritualista de los antiguos habitantes de las márgenes del Lacio— dentro del mismo cristianismo hallamos a veces personas que actúan como si todo el ámbito de lo religioso se agotara en asistir a las ceremonias y en cumplir en forma puramente literal con lo exterior de la liturgia. Fuera de esto, la actitud de aquellas personas no difiere de la del resto de sus congéneres apartados totalmente de las ceremonias y que viven en un desenfrenado activismo en las antípodas de toda vida interior, o en un ateísmo práctico totalmente lejano de lo espiritual y religioso.

También se da, por otra parte, algo que se asemeja a una vida espiritual al menos en el sentido subjetivo, en cuanto que es un efectivo desprendimiento de las cosas exteriores, un real vivir en el espíritu, una cierta "experiencia mística", pero que fracasa en lo objetivo pues no está referida a una realidad espiritual precisa diferente del sujeto. Tal el caso del primitivo budismo, el "hinayana", que se agota en un ejercicio de indiferencia o desapego con respecto a toda existencia distinta, divina o humana. Esta experiencia mística sin objeto o con un objeto indeterminado y vago —como sucede en todos los panteísmos— es lo que podría llamarse una vida espiritual sin vida religiosa propiamente tal y aún sin vida interior por el aniquilamiento de la conciencia personal que lleva consigo.

Finalmente se da el caso frecuente de ciertos artistas, poetas, novelistas, pintores y estetas en general, que tienen una rica vida interior pero que son completamente incrédulos y aún profesos de un materialismo que los aparta de toda vida religiosa y espiritual. Puede

(2) Bouyer L., "Introducción a la Vida Espiritual", Herder, Barcelona, 1964, cap. I, en el cual se inspira este artículo.

servir de ejemplo —entre otros muchos— el caso del poeta chileno Pablo Neruda o el del poeta español contemporáneo Rafael Hernández. El primero trasunta en sus poemas un lirismo digno del espíritu más refinado y el segundo tiene una fuerza expresiva en sus imágenes que son el desborde de una extraordinaria abundancia interior. Pero ambos son ateos y materialistas; no tienen lo que podría llamarse una verdadera vida espiritual ya que para ellos no hay espíritu, y menos aún, vida religiosa.

Cristianismo y religión natural

El cristiano reúne las tres vidas al reconocer que la espiritualidad que intenta vivir no se refiere a un espíritu que es algo, sino a un espíritu que es alguien. De ahí que su vida interior no se agota en la pura subjetividad de una riqueza de ideas, sentimientos o imágenes sino que consistirá en una búsqueda de ese alguien en la más profunda intimidad de la conciencia. El reconocimiento de que el espíritu buscado es en algún sentido su semejante como ser personal hace que el diálogo interior o vida interior sea, al mismo tiempo, vida espiritual y cuando ese alguien se percibe como el Autor de toda existencia y por consiguiente como el propio Creador, la vida espiritual es también vida religiosa. Hay, pues, en el cristiano la íntima y firmísima convicción de que el espíritu que alimenta su vida espiritual es un Dios personal y aún más, de que este Dios nos ha hablado revelándose como tal. Y aquí hemos tocado la diferencia radical del cristianismo con respecto al dios de los filósofos y a la religión natural.

El hombre puede, por las solas fuerzas de su razón, llegar a la convicción de que Dios existe. Toda la naturaleza, tan perfectamente adecuada a sus fines y sin embargo tan impotente para modificarlos, le indica la presencia de una inteligencia ordenadora. Puede aún convencerse de que esa Inteligencia es un ser personal, pero este es el punto más alto al que puede llegar. Dios es, para él, como la conclusión de un razonamiento, una idea o concepción mental que responde a una realidad igualmente pensada.

Todo cambia si ese Dios, cuya existencia es conocida por los "vestigios" que su mano creadora va dejando en todo el universo, se revela a sí mismo como un ser personal. El cristianismo no se origina en una deducción bien trabada que va de unos efectos a su Causa, por correcta y firme que esta deducción sea, sino en un hecho históricamente comprobable: el Dios creador se ha mostrado, se ha dejado "ver", se ha revelado como Padre y ha prometido quedarse con sus hijos hasta la consumación de los tiempos.

La vida espiritual del cristiano se funda en la fe y en el amor: en el asentimiento que damos a lo que Dios ha dicho de sí mismo y

no porque esto que Él ha dicho sea más o menos sublime sino precisamente porque Él lo ha dicho. Esta fe va acompañada de una total adhesión de la voluntad por la cual el cristiano aspira a ordenar su vida de tal modo que efectivamente el amor de su Padre sea como la culminación y a la vez el fundamento de todos sus otros amores.

El dios de la religión natural es la explicación de esta obra de arte maravillosa que es la Naturaleza. Todo sucede como si, estando perdidos en una región solitaria y que suponemos no conocida aún por ser humano alguno, nos encontráramos con unas pisadas de un pie semejante al nuestro, con algunas latas de conserva y con restos de fuego recién apagado. Con gran sorpresa y no poco contento, pensaríamos que no estamos solos y nos lanzaríamos de inmediato a la búsqueda de nuestro semejante. Sabemos que éste existe porque nos lo indican los vestigios encontrados pero nuestro conocimiento de él no pasa de ser la conclusión de un razonamiento más o menos como este: las pisadas, los restos de comida y el fuego solamente pueden ser causados por un hombre; es así que hemos visto pisadas, restos y fuego; en consecuencia debe haber un autor de tales signos. Igualmente la humanidad pagana, aquella que, habiendo perdido la revelación adámica aún no ha recibido la Buena Nueva de la Encarnación y Redención de Cristo, sabe que Dios existe. El espectáculo de la naturaleza es un signo evidente de la presencia de una Causa ordenadora, de un Ser inteligente y todopoderoso que es su Causa Primera. Y este razonamiento, sea formulado explícita y correctamente como de hecho lo formularon los filósofos griegos, sea intuido de una manera vaga pero no menos eficaz como en las religiones primitivas o en la simple actitud del hombre que se admira frente a lo maravilloso de la naturaleza, es suficiente para llevarlo a la convicción de que Dios es una realidad y aún de que es necesario adorarlo y rendirle culto. Pero este Dios permanece lejano; es Causa, es Motor, es Acto, o bien es fuerza terrible en su poder más temible que amable.

Completamente diferente se nos muestra la Imagen del Dios revelado. Volvamos a nuestro ejemplo: después de haber buscado afanosamente al autor de las pisadas y de los otros restos sin que nuestros esfuerzos nos lleven a otro resultado que el de afirmarnos en la convicción de que en alguna parte debe encontrarse, nuestro hombre aparece por sí mismo. Viene él caminando hacia nosotros; ahora podemos verle, hablar con él. Ya no necesitamos imaginar su aspecto porque le tenemos delante. Ha dejado de ser para nosotros una suposición, la causa de los signos encontrados; es una persona real cuya presencia hace superfluas todas las hipótesis y todos los razonamientos que sobre su existencia nos habíamos formulado.

Del mismo modo la tradición judeo-cristiana nos pone frente a un Dios que es mucho más que una simple idea: es un Dios-persona que nos habla por medio de los profetas y de Cristo, es un hecho real

y no un concepto. Su palabra viene avalada por Él mismo que la pronuncia, Él es su palabra y nuestra convicción deja de ser certeza racional para transformarse en una certeza mucho más alta, la certeza de la fe. Ya no tenemos que confiar en nuestras pobres deducciones pues Él personalmente ha venido a nosotros, nos ha entregado Su palabra, se nos ha entregado en el Hijo encarnado.

Vida espiritual y amor de Dios

Es, pues, esencial a la espiritualidad cristiana el que se dé como una relación de persona a persona, como un diálogo en el cual el conocimiento lleva al amor y el amor alimenta el deseo de un mayor conocimiento. Dios se revela a sí mismo como alguien y no meramente como un vago "algo"; se hace presente en sus profetas y en el Hijo y en Éste se entrega. Pero hay otro elemento no menos importante que fue ya insinuado en nuestro ejemplo del hombre perdido: no somos nosotros los que encontramos a Dios como resultado de una búsqueda o un esfuerzo de nuestra parte; es Él quien se hace presente, es Dios mismo quien tiene la "iniciativa". La Palabra revelada y la donación del Hijo no son sólo la respuesta que habría dado Dios al anhelante requerimiento del hombre que lo interroga sino que son puro don, libre, gratuito y soberano presente de Dios que busca al hombre y se le entrega por puro amor y sin que haya, de parte de éste, el más mínimo derecho a semejante beneficio. "No me habéis elegido vosotros a Mí, sino que Yo os elegí a vosotros", dice Cristo a sus discípulos (Jn. 15,16). "Llamó a los que quiso" (Mc. 3,13). "Nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia decisión" (II Tim. 1,9). Tal es el sentido profundo del amor de Dios. Este amor es primaria y fundamentalmente el amor que Dios nos tiene a nosotros y es la raíz de todo amor que podamos tener a Dios.

Dios es un ser perfecto, Acto Puro como dicen los filósofos, y como tal no necesita de ningún otro. En la intimidad de su vida trinitaria es infinitamente feliz y suficiente; nada hay fuera de Él que necesite o desee. Ningún ser creado es capaz de completarlo o de proporcionarle mayor felicidad. Pero es también infinitamente bueno y la bondad es, por sí misma, comunicativa, tiende a difundirse, a donarse. De ahí que por un efecto de su infinita bondad y sin ningún beneficio para Él, Dios hace las creaturas de la nada; las crea para amarlas, o más precisamente, las ama antes de crearlas. Desde toda la eternidad nos tiene predestinados a la gloria y antes de darnos el ser ya nos ha preparado un lugar de felicidad inimaginable. Este misterio de amor es lo que arranca las bendiciones de San Pablo: "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo —dice— que en los cielos nos bendijo en Cristo con toda suerte de bendiciones espirituales, por cuanto nos eligió en Él antes del comienzo del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él, predestinándonos por amor a la adopción de hijos suyos por Jesucristo en Él mismo..."

(Ef. 1,1-6). Y el Señor, en el último día, nos llamará a gozar de ese lugar preparado para nosotros por el Amor divino: "Venid benditos de mi Padre, heredad el Reino preparado para vosotros desde el principio del mundo..." (Mt. 25,34).

Cond. 1 La relación personal o diálogo en que consiste la vida espiritual del cristiano y a la cual Dios, por su libérrima iniciativa y en su infinita bondad nos invita, es una relación de amor, y nuestra respuesta es la fe que otorgamos a la revelación de ese amor. El amor de Dios, el amor que Dios nos tiene y que conocemos por su propia Palabra, es llamado en el Nuevo Testamento con la voz griega "ágape". El idioma griego tiene varias palabras para designar al amor: eros, filía, ágape. El ágape, entre los primeros cristianos, significaba una comida que se hacía fraternalmente o que se ofrecía por la Iglesia o por algún cristiano rico a los pobres (3). Tertuliano dice del ágape: "Este es el banquete exclusivo de los cristianos por lo que es criticado. Nuestra cena muestra su carácter por su nombre. Es designada con una palabra que en griego significa amor". Este amor de que habla Tertuliano es diferente del amor-deseo que expresa la palabra "filía" y particularmente el nombre "eros". Eros es el dios del amor, hijo de Afrodita o del Caos (según Hesíodo); es la fuerza que impulsa a unirse a los elementos y asegura así la perpetuidad de la vida. El eros es el amor-deseo, el amor indigente y necesitado, es la fuerza que lleva hacia el objeto amado, capaz de completar al amante y llenar su vacío; en cambio el ágape es el amor-plenitud, amor-perfección que sólo Dios es capaz de dar. Es el amor puro don que no necesita del objeto amado; Dios no nos ama por nuestra belleza o nuestras perfecciones sino que nos hace dignos de amor al amarnos. Su amor nos da no solamente todo aquello que puede ser digno de ser amado en nosotros sino que simplemente nos saca de la nada y nos confiere el ser: es un amor creador. Más aún: esta suprema caridad divina nos deifica,

- (3) Mucho se ha discutido sobre el verdadero sentido que tenía en los primeros siglos del cristianismo el ágape. La crítica racionalista lo asimila sin más a la comida eucarística, es decir, a la misa: cena conmemorativa de la última cena de Cristo. El "Dictionnaire de Théologie Catholique" en el artículo correspondiente firmado por P. Batiffol dice a modo de conclusión: "Los ágapes han sido comidas ofrecidas a los pobres por la Iglesia o por algún miembro rico de la Iglesia". La Biblia de Jerusalén en nota a I Cor. 11,20-29 dice: "Los ágapes eran comidas fraternales que se tenían al atardecer. A continuación se celebraba la Santa Misa y recibían la Sagrada Comunión". Sea como fuere lo cierto es que se trataba de una comida fraternal en que reinaba la caridad sea porque fuera ofrecida a los necesitados, sea porque se hacía entre hermanos. San Pablo reprende a la comunidad de Corinto precisamente porque entre ellos se había abandonado ese espíritu (I Cor. 11,20-22 y 33-34).

nos hace semejantes a Dios al otorgarnos la posibilidad de amar como Él nos ama, de penetrar en la intimidad de su vida trinitaria haciéndonos, en cierto modo, sus iguales. Tal el sentido de la invitación de Cristo: "Vosotros, pues, sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto" (Mt. 5,48). "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros. Que os améis mutuamente así como yo os amé" (Jn. 13,34). La vida espiritual del cristiano es un continuo pasar del eros a que lo impulsa su naturaleza, al ágape al cual lo mueve la gracia. Del amor de deseo a las creaturas y a Dios que radica en su profunda indigencia, al amor de caridad a Dios y a las creaturas que sólo puede tener por donación del mismo Dios.

Vida espiritual e Iglesia

Esa donación, llamada gracia santificante, se realiza por voluntad de Dios, a través de la Iglesia por Él fundada. El Concilio Vaticano II nos dice: "El sagrado Concilio pone ante todo su atención en los fieles católicos. Porque enseña, fundado en la Sacra Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación. Pues solamente Cristo es el mediador y el camino de la salvación, quien se hace presente a nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia..." (4).

La palabra conciliar no es sino la reiteración de una antigua doctrina fundada en la palabra del mismo Cristo: "Yo estaré con vosotros hasta el fin de los siglos" (Mat. 28,20). Cristo funda su Iglesia, le da una cabeza visible que será su representante en la Tierra y le otorga el poder de perdonar o retener los pecados. Igualmente le da la misión de integrarse con toda la humanidad bautizando a todos los pueblos. La Iglesia será, pues, la única depositaria de la Palabra viva del Señor y la administradora de la gracia. Por eso no es indiferente pertenecer a cualquier iglesia; es necesario ser bautizado en la Iglesia apostólica, la única que fundó Cristo.

La auténtica espiritualidad supone la vida en gracia y la gracia es participación en la vida íntima de Dios. La participación plena en la vida trinitaria constituye lo que se llama vida eterna y el que llega a lograrla se dice que se ha salvado. La salvación es, pues, el acto por el cual el hombre es elevado por Dios para acceder a la vida eterna, elevación que Dios otorga por puro amor y gratuitamente. Esta donación que Dios hace de sí al hombre por su Palabra y por sus Sacramentos, por voluntad del mismo Dios sólo tiene lugar en y por la Iglesia.

Dios no sólo nos ha hablado de un modo definitivo y se nos ha entregado una vez en Cristo, como creen los reformados, sino que

(4) Constitución Lumen Gentium, nº 14

sigue hablando y sigue entregándose por y en la única Iglesia por Él fundada. Por eso el catolicismo no es una de las tantas formas de cristianismo, sino que es la única forma que perfecciona y continúa lo que imperfectamente se hallaba ya en la religión mosaica: la convicción de que la Palabra de Dios no es solamente algo escrito que debe conservarse en su exacta literalidad, sino fundamentalmente algo vivo y siempre actual. Es cierto que la religión de la antigua alianza es legalista y literal; se trata de una ley escrita y fijada en fórmulas a veces excesivamente minuciosas. Pero al mismo tiempo que el pueblo elegido se rige por esa ley, Dios no cesa de hablarle por medio de los profetas. La nueva alianza se caracteriza precisamente por la vida e interioridad de la ley cuya "espíritu vivifica" por oposición a la letra que esteriliza y mata. Por eso la Palabra se nos da identificada con una persona: "Yo soy la Verdad...". "En el principio era la Palabra y la Palabra era Dios" (Jn. 1,1), y el Mensaje es transmitido primeramente por tradición oral. Varios años después de la muerte de Cristo las necesidades de la predicación hacen que esa tradición oral deba fijarse en textos escritos. Esa es la razón por la cual la Iglesia de Cristo considera como fuentes de la Revelación tanto la Escritura como la Tradición. El propio Cristo no escribió nada y esto es lo que distingue nuestra espiritualidad de la de los protestantes que no reconocen sino la Escritura.

La Palabra, por consiguiente, debe ser conservada también por tradición. Puesto que lo que se conserva por tradición corre el riesgo de ser deformado al pasar de generación en generación y dada la promesa de Cristo de permanecer con nosotros hasta el fin de los siglos, es necesario que alguien cuide y conserve esa tradición, a través de quien Dios pueda seguir entregándose. Por eso Cristo funda una Iglesia: para conservar intacto y siempre actual su Mensaje y para tener una "morada" entre los hombres que sirva de vehículo a la permanente donación de Sí mismo. Es la Iglesia Maestra y la Iglesia Sacramento.

Esa tradición apostólica de Iglesia-Maestra y de Iglesia-Sacramento se rompe con Martín Lutero. El protestantismo prescinde de todo intermediario para poner el alma de cada creyente en relación directa con Dios. La Palabra de Dios, para el protestante, se actualiza individualmente en el interior de cada alma sin que haya real garantía de la autenticidad en la interpretación de esa palabra pues nadie es objetivamente responsable de ella. La espiritualidad protestante nace de la relación entre la Persona de Dios revelada en Cristo y la persona del creyente, con exclusión de toda otra persona. En cambio para el católico no hay espiritualidad propiamente cristiana y cristificante sino cuando esa relación personal del alma con Dios supone la participación de una copresencia de los otros bautizados con Cristo en la Iglesia. Copresencia activa, comunidad de los que están en gracia o "co-

munió de los santos", que no impide la relación personal, antes bien, la hace posible.

Para el protestantismo la entrega de Dios a su pueblo ya se realizó definitivamente. Queda sólo el recuerdo de esa entrega, conservado en el Nuevo Testamento, y ese recuerdo es la ocasión para un contacto personal y excluyente del alma con Dios. Para el catolicismo la donación de Dios no cesa de realizarse. No es sólo un recuerdo con sabor a cosa muerta conservado en la Escritura. Es algo actual y operante pues la Palabra, además de su texto escrito —o más precisamente— antes de su texto escrito, fue entregada oralmente a los apóstoles para ser difundida como algo vivo. Más aún, la Palabra es Dios; Cristo se identifica con el Verbo de Dios y en consecuencia la espiritualidad cristiana auténtica no consistirá en prestar asentimiento intelectual a unas ideas y cumplir unas normas y preceptos de vida, sino en adherir a una Persona y en tratar de imitarla no sólo en su conducta sino aún en sus sentimientos.

Los apóstoles son enviados, representantes, misioneros, pero con una misión que incluye al mismo que los envía. Cristo permanece en su Iglesia: "Quien a vosotros escucha a Mí me escucha"; "quien a vosotros recibe a Mí me recibe"; "Yo estaré con vosotros hasta el fin del tiempo". Lo que Dios entrega a su Iglesia es no sólo el contenido de la Palabra divina por medio de los textos que ella custodia sino esta misma palabra como algo viviente y en ella se entrega a Sí mismo, entrega que nos hace participar de su propia intimidad trinitaria. La revelación cristiana representa el misterio de una doctrina y de una persona que, aunque se sigue expresando siempre con las mismas palabras —pues el contenido de la Revelación está definitivamente completo en Cristo— nos comunica algo vivo, siempre nuevo y actual. Los apóstoles y sus sucesores no sólo tienen la misión de conservar e interpretar la palabra recibida de Dios sino también la de santificar con la donación del mismo Dios y la de perpetuar el diálogo vivo, la permanente actualidad de la Palabra. Para ello tienen la seguridad de contar con aquella presencia de Cristo que Él mismo prometió con la asistencia del Espíritu de Dios. Esa presencia y asistencia son la única garantía de fidelidad de la Iglesia a su misión.

Y así es en la Iglesia, en medio de su pueblo, entre los suyos, donde Cristo anuncia su Palabra y donde lo encontramos siempre como interlocutor y como alimento espiritual. Por eso es necesario insertarse en la Iglesia para encontrar a Dios efectivamente. Nuestra vida espiritual quedaría esterilizada en la soledad de la pura subjetividad, muerta por la falta de un interlocutor real y por la inanición, si no la buscáramos allí donde Dios la ha puesto: en su Iglesia.

Vida espiritual y gracia

Puesto que, como hemos dicho, la vida espiritual del católico consiste en un diálogo interior con un interlocutor personal y distinto que es Dios, no habrá verdadera espiritualidad sin que de algún modo Éste se halle presente en el alma del cristiano y esta presencia supone necesariamente el estado de gracia. El diálogo interior no sería posible con una eventual comunicación con Dios por la fe sino que requiere la presencia constante del interlocutor. Esta presencia permanente de Dios en el alma es lo que se llama estado de gracia, gracia habitual o santificante.

Se trata de un estado del alma que es precisamente lo contrario del pecado mortal y tiene también efectos opuestos: el pecado es una especie de enfermedad progresiva que va debilitando cada vez más al alma, en tanto que la gracia, por el contrario, consiste en su "salvación" o salud que no la deja permanecer estática sino que la va fortaleciendo y haciendo crecer cada vez más. Dicen los maestros de espiritualidad que en la vida de gracia no es posible quedarse en el mismo estado sin avanzar porque esto sería, en realidad, retroceder. Al cristiano no le basta "estar en gracia" simplemente —si fuera esto posible— sino que debe adelantar en ese estado; de otro modo su crecimiento hacia Dios se detendría y su organismo espiritual comenzaría a atrofiarse. En los hechos sucede muchas veces que algunos cristianos tratan de mantenerse en gracia y nada más o, por mejor decir, tratan de no cometer faltas graves, sin preocuparse mucho de "cultivar" sus relaciones amistosas y filiales con Dios. Pero una tal situación es difícil de mantener durante mucho tiempo: por falta de conciencia de lo que significa el estado de gracia, por el descuido que lleva a cometer innumerables pecados veniales, por cobardía en la lucha contra todo lo que podría arrastrar al pecado, el alma queda muy predispuesta a perder la gracia y efectivamente acaba por perderla en la más nimia de las tentaciones. No ha rodeado de atenciones y de cuidados ese tesoro que tenía en sí porque no sabía su valor o por simple negligencia. Es como si, en la vida natural, nos limitásemos a no buscar directamente la muerte, pero al mismo tiempo nos alimentásemos y abrigásemos mal, nos expusiésemos a todos los contagios y arrosásemos todos los peligros. Al poco tiempo nuestro cuerpo se debilitaría y tal vez una leve enfermedad acabaría por acarrearnos la muerte. La vida espiritual exige estar en gracia y cuidar la gracia.

Para llegar a una noción positiva de la gracia es necesario considerarla primero en su plenitud total, es decir, en el estado de máxima perfección o crecimiento que alcanza en el cristiano: el estado de gloria o vida eterna. La primera efusión de gracia la recibimos en el Bautismo. Si bien es cierto que esta gracia ya sana, es decir, limpia los

pecados, no obstante la gracia bautismal es sólo una semilla, un principio que dará frutos completamente maduros y sazonados en la vida eterna. Por ello para saber qué es la gracia hemos de considerar primero en qué consiste la vida eterna.

Todo el Evangelio está lleno de la promesa de una vida superior al pasado, presente y futuro, de un premio trascendente que Dios tiene preparado para sus elegidos. Desde el comienzo de su predicación hasta los últimos momentos de su vida mortal, el Señor se refiere a ella como un leit-motiv. Así en el sermón del Monte, cuando nos da la razón por la cual son felices los pobres, los pacíficos, los injuriados y perseguidos por ser sus discípulos, siempre se refiere a la promesa cierta del goce del Reino de los Cielos. En Juan 17,3 Jesucristo nos dice claramente en qué consiste ese goce eterno: "Y la vida eterna es que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y al que Tú enviaste, Jesucristo". Desde luego que este conocimiento de Dios no puede entenderse sin el amor que su visión ha de despertar. Dios que es el sumo Bien, cuanto mejor es conocido más despierta la adhesión de la voluntad. Por ello el primero y el más alto de todos los mandamientos, aquel que resume toda la ley y los profetas, es el mandamiento del amor.

Pero ¿cómo será ese conocimiento y ese amor de los bienaventurados en el Reino de Dios? En San Pablo encontramos la respuesta: "Vemos ahora mediante un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, entonces conoceré como soy conocido" (I Cor. 13,12). Nótese dos cosas en el texto: puestos en presencia de Dios, le veremos "cara a cara", y además le conoceremos como nosotros mismos somos conocidos por Él. Ver a Dios cara a cara y no mediante un espejo es conocerlo en sí mismo y no en sus manifestaciones, es conocerlo directamente. Conocer a Dios como yo soy conocido no es ni más ni menos que alcanzar una visión de Dios semejante a la del mismo Dios. En la vida eterna, pues, conoceremos a Dios como Él mismo se conoce, y en consecuencia, le amaremos como Él mismo se ama; en eso consiste la participación en la vida trinitaria. Para llegar a un tal conocimiento y a un tal amor es necesaria una especie de divinización pues nuestra naturaleza creada, por sí misma es incapaz de alcanzar esas alturas. Para ver y amar a Dios como Él se ve y se ama es necesario ser Dios; pero el hombre no es Dios y por lo tanto necesita ser deificado, elevado sobre sus posibilidades naturales por un auxilio del propio Dios, auxilio que en el cielo se llama gloria —luz de la gloria para conocer a Dios y caridad para amar a Dios— y en la tierra se llama gracia.

La gracia es entonces el comienzo de la gloria y ahora se ve que puede ser definida como la participación del hombre en la naturaleza divina o en la vida íntima de Dios. Esta es la gracia santificante que recibimos en el Bautismo como simiente o germen de la gloria, recu-

peramos en la Penitencia o Sacramento de la Reconciliación, y aumentamos en los otros sacramentos.

Por ser el comienzo de la gloria la gracia es superior a todos los bienes creados. El corazón humano tiene una capacidad de dicha que no se llena nunca en esta tierra porque está hecho por Dios para Dios. El único gozo digno de él es el gozo de Dios que nos promete Cristo: "entra en el gozo de tu Señor" (Mt. 25,21-23). Todo el universo visible y aún los ángeles pesan menos naturalmente que un alma en gracia y por eso es mil veces preferible la muerte o cualquier calamidad física antes que perderla. Es el tesoro escondido en un campo y la perla preciosa para adquirir los cuales vale la pena vender absolutamente todo lo que tenemos (Mt. 13,44-45). La gracia es superior aún a los milagros. El milagro es una suspensión del comportamiento normal y físicamente necesario de la naturaleza, hecha por voluntad de su Autor. Dios, que creó las leyes por las cuales se rige el universo, puede, en un determinado momento, intervenir directamente en el orden de las cosas, suspendiendo los efectos de dichas leyes. Así, por ejemplo, contra el desarrollo normal del proceso de descomposición del cadáver que sigue a la muerte, Dios devuelve la vida a un muerto (por ejemplo en Jn. 11,32-44). Pero el milagro en sí mismo no es un hecho sobrenatural sino solamente en cuanto al modo de ser producido. En cambio la gracia es, en sí misma, un don que supera toda otra naturaleza creada, un don propiamente sobrenatural. Finalmente la gracia santificante es superior a los carismas y gracias extraordinarias como son las visiones y revelaciones personales por la sencilla razón de que la gracia santificante transforma ontológicamente al hombre haciéndolo una nueva creatura semejante a Dios, en cambio los carismas son dones otorgados para beneficio de la comunidad y no de la persona a la cual se dan y las visiones y revelaciones extraordinarias son regalos de Dios en cierto modo exteriores al alma en el sentido de que no la afectan en su ser, no la sanan como la gracia.

Por ello la gracia excede también las fuerzas, posibilidades y valores de la naturaleza humana; es completamente "indebida", y el hombre no puede en modo alguno exigir la gracia, no sólo por causa de sus pecados sino por el mero hecho de ser creatura. La gracia no es una perfección que Dios concede al hombre para la actualización plena y perfecta de la naturaleza humana según las posibilidades que están en ella misma, sino que es de otro orden, de un orden propiamente divino.

Esta elevación que nos hace entrar en la vida misma de conocimiento y amor de la Trinidad Santísima es la condición de toda verdadera espiritualidad. Podrá haber vida interior y aún ciertas formas de religión pero no puede darse espiritualidad cristiana si se niega o se prescinde de la gracia.

DESVIACIONES DE LA ESPIRITUALIDAD

Después de haber investigado en qué consiste la vida espiritual o espiritualidad y de haber señalado sus caracteres y condiciones, trataremos ahora de describir ciertas formas desviadas de concebir la espiritualidad cristiana. Desde luego que estas desviaciones de la auténtica vida espiritual se relacionan con otros tantos errores sobre la naturaleza de lo religioso. Vamos a analizar las tendencias que podríamos rotular como "sentimentalismo", "psicologismo", "sincretismo" y "capillismo".

Sentimentalismo

El sentimentalismo es una posición filosófica que niega la primacía de la inteligencia en el conocimiento de la realidad. En general en los siglos XIX y XX quienes sostienen esta postura son los filósofos que aceptan el pensamiento de Emmanuel Kant, al menos en su planteo y punto de partida ⁽⁵⁾. Para este pensador alemán la razón es incapaz de conocer la realidad y por lo tanto hay que buscar otras vías de acceso al ser. Por ejemplo —según Kant— no podemos llegar a Dios por la inteligencia, no le podemos conocer; solamente podemos postular que existe como fundamento del orden moral. El sentimentalismo pretende que el único modo de llegar a la realidad es a través del sentimiento o la emoción, y así todo se reduce a "valores" no captados por la inteligencia sino por el sentimiento. De ahí una serie de consecuencias: primero, como cada uno tiene un tipo predominante de sentimientos cada uno seguirá en su vida un determinado valor; unos se inclinarán a lo social, otros a lo moral, otros a lo económico, otros a lo estético y otros a lo religioso. Desaparece, pues, lo religioso como obligación estricta de todo hombre en cuanto que ha sido creado y redimido por Dios. Segundo, cada uno abrazará la religión que esté más de acuerdo con sus sentimientos ya que todas son buenas en el grado en que realizan el valor religioso; el hecho de pertenecer a una u otra religión es una cuestión de temperamentos. Tercero, no interesa lo que una cosa sea realmente sino lo que sentimos frente a ella, y entonces lo bueno y lo malo ya no se distinguen así como no se distinguen lo verdadero y lo falso como categorías del ser frente a la inteligencia: todo es cuestión de "lo que a mí me gusta" o "me emociona" o de "lo que a mí me parece". Se confunde la sinceridad con la ignorancia; la autenticidad con el autoengaño que sufre aquel que actúa "según sus reales ganas" confundíendolas con lo que sería el comportamiento auténtico. Cuarto, con respecto a la religión el sen-

(5) Tributarios del sentimentalismo son el Pragmatismo, el Intuicionismo, la Axiología y el Existencialismo.

timentalismo reduce la fe a un sentimiento. Hoy es frecuente oír hablar del "sentimiento religioso" como si el todo o lo fundamental de la religión consistiera en un sentimiento. Esto es totalmente erróneo; es verdad que la fe provoca sentimientos, que de la vida espiritual o diálogo con Dios se derivan sentimientos de piedad filial, de agradecimiento, de gozo, etc., pero la vida espiritual, y la fe que la fundamenta, no consiste en estos sentimientos. Como lo emocional o sentimental es algo psicológicamente variable, reducir a ello la fe y la vida espiritual es hacer de éstas un capricho sujeto a los altibajos de nuestro humor. No todos los días tenemos "ganas" o "buen humor" o "buen talante" y sin embargo todos los días tenemos que orar a Dios y, aún sin ganas, comportarnos según su voluntad. Cristo no tenía "ganas" de sufrir la pasión y así se lo manifestó al Padre: "si es posible pase de mí este cáliz". Pero lo que importaba no eran sus "ganas" sino la voluntad del Padre, que incluía la Verdad y la Bondad, lo que convenía para la redención de la humanidad: "hágase tu voluntad y no la mía".

Es bastante común oír expresiones como esta: "yo no voy a misa porque no lo siento", como si el hecho de no sentir fuera causa suficiente para quedar justificado. Grave error vinculado a la herejía liberal y rousseauiana. Nuestros sentimientos son o pueden ser una valiosa ayuda para la vida espiritual pero no son su esencia ni su fundamento. Si hacemos consistir nuestra vida espiritual en puras emociones o sentimientos llegará un momento en que nos encontraremos totalmente vacíos pues lo emocional es cambiante y, frente a una baja sentimental crearemos que no tenemos más fe ni vida espiritual. El desaliento que muchos cristianos —especialmente recién convertidos o vueltos a la vida de fe— sienten después de un primer tiempo de exaltación sentimental y que los lleva a veces a abandonar su vida espiritual y aún a creer que han perdido la fe, se debe a que equivocadamente confundieron su vida espiritual con los sentimientos que de ella se derivan. Es natural que el recién convertido o aquel que despierta repentinamente a la realidad de su bautismo sienta por ello grandes emociones. Pero la emoción pasa y si debajo de ella no había nada como fundamento, se quedará con las manos vacías. De ahí la importancia de la doctrina, del estudio, en la vida espiritual.

Esto no significa que debamos reducir lo espiritual a lo puramente intelectual, sin vinculación con la afectividad. Hay una "zona" de afectos que pertenecen a lo puramente sensible, la afectividad inferior, clásicamente llamada concupiscencia. Pero también se da una vida afectiva propia y exclusiva del hombre porque radica en el espíritu, la afectividad superior o espiritual, el "appetitus rationalis" de los medievales, se vincula con la inferior a través de la cogitativa. Y como el hombre concreto no es una suma de planos superpuestos sino una unidad sustancial, la afectividad inferior no de-

be ser cegada como pretendían los antiguos estoicos o como sucede en algunas formas desviadas de espiritualidad (budismo, puritanismo, etc.). No se trata de mutilar al hombre sino de restituir en él el orden interior perdido por el pecado original. La afectividad inferior debe ser purificada, ordenada, asumida por lo espiritual. Nuestra caridad debe ser efectiva pero también afectiva, en el sentido de que la afectividad superior debe estar enderezada al Bien que la inteligencia le presenta y la inferior —por medio de la gracia y de la educación de las virtudes— antes que obstaculizar la vida espiritual ha de servir a ella.

Psicologismo

También el psicologismo representa una tendencia filosófica moderna. Durante el siglo XIX la invasión de la psicología, es decir, el gran interés despertado por esta ciencia, que la hizo rebasar sus propios límites e intervenir en campos ajenos como el de la Lógica o la Metafísica, creó la ilusión de considerar los estados de conciencia independientemente de la realidad que los trasciende y que constituye su objeto. Con respecto a esto la fenomenología tuvo el mérito de llamar la atención sobre el carácter intencional de la conciencia. Esto quiere decir que no hay estado de conciencia que se explique por sí mismo, sin referencia a un objeto distinto de ella: no hay pensamiento sin algo pensado.

En el tema que nos ocupa el psicologismo consiste en creer que la vida espiritual se reduce a ciertos estados de conciencia sin importar la referencia de éstos a su objeto. Entonces no habrá más que buscar los medios adecuados para provocarlos y obtener así una verdadera vida espiritual, tal como el psicoterapeuta aplica ciertos procedimientos adecuados o que se creen tales —como la terapia de grupo— para obtener efectos psicológicos curativos. Toda la vida espiritual sería una cuestión de "dinámica de grupos" o de "motivaciones afectivas" o de cualquier otra cosa de esta índole, olvidando la realidad que la fundamenta.

Entiéndase bien: el error no está en aplicar los procedimientos que los modernos estudios de psicología nos proporcionan sino en reducir a ellos y a los estados de conciencia consiguientes, la vida espiritual. Según la espiritualidad cristiana, la psicología del sujeto y sus estados de conciencia están basados sobre una sólida realidad que los trasciende, la realidad de un Dios personal que habla al alma, y este dato, por ser fundamental, no ha de pasarse por alto. La espiritualidad cristiana no puede comprenderse, ni siquiera en el nivel de la simple descripción, sin tener en cuenta la relación personal con Dios que está en su base. La religión no es cuestión de psicología aunque la psicología pueda decir su palabra sobre el sujeto en el acto de re-

lacionarse o religarse con Dios; pero no podrá hacerlo adecuadamente si desconoce la realidad de esa relación.

Algunas escuelas de espiritualidad tienen especialmente en cuenta los estados de conciencia del sujeto y consideran los recursos psicológicos apropiados; en particular el santo creador de los Ejercicios Espirituales, San Ignacio de Loyola, no vaciló en utilizar los resortes adecuados y enderezar nuestros estados de conciencia según el progreso del alma en sus relaciones con Dios. Pero esto es completamente diferente a la pretensión de explicar toda la vida espiritual como si ésta consistiera en una cuestión de estados de conciencia y de recursos psicológicos.

Aquí también el error no está en tener en cuenta lo psicológico, sino en reducir a ello la vida espiritual, olvidando la realidad que la funda y que trasciende y explica lo psicológico: la realidad de Dios y de su diálogo interior con el alma.

Sincretismo religioso

Llámase sincretismo a toda doctrina filosófica armada con la unión inconsistente de varias otras, a la reunión artificial y sin coherencia de opiniones parciales. Como falsa concepción de la espiritualidad el sincretismo se vincula con el anterior psicologismo y constituye una opinión bastante común con la cual a veces se confunde el movimiento llamado ecuménico. Consiste en reunir todas las religiones en una única "experiencia religiosa". Esta sería la misma en todas ellas: la de un protestante, la de un católico, la de un budista, etc. La "experiencia religiosa" estaría por encima de todas las iglesias y de todos los dogmas. Todas las religiones y todos los dogmas religiosos tenderían más o menos a las mismas realidades superiores de tal manera que, sea por el catolicismo, el islamismo, el judaísmo o el protestantismo, se puede igualmente llegar a Dios. Cada uno elegirá la religión que más se adecue a su temperamento y desde allí podrá rendir culto al mismo Dios. "Todas las religiones son buenas" porque todas tienen exigencias morales y todas conducen a Dios: nefasto error típico del racionalismo y del liberalismo. Este último, al exaltar hasta lo absoluto la libertad individual, llega a ponerla en el lugar de Dios y entonces lo que vale es la experiencia subjetiva de cada uno, por encima de la realidad objetiva que es Dios. Los dogmas de las distintas religiones serían sólo símbolos expresivos de las necesidades permanentes del alma humana.

Con esta concepción se vincula la tesis de Lutero de la libre interpretación que lleva el principio de la libertad individual al terreno de la exégesis religiosa. No hay, para éste y otros reformadores, una verdadera Tradición divina ni tampoco una Iglesia que ten-

ga la misión y el privilegio de guardar esa Tradición. Lo que vale en este terreno es el diálogo directo del alma con Dios y la interpretación que cada uno dé a la Palabra escrita.

En último análisis el error del sincretismo radica en un desprecio racionalista por todo lo sobrenatural y en un desconocimiento de la realidad histórica de Cristo. Desprecio por lo sobrenatural porque sólo cuenta el hombre con sus necesidades, aunque éstas sean espirituales; es la experiencia religiosa lo que vale y no la religión, es decir, la real y objetiva relación del hombre a Dios que lo trasciende. Y como, para esta concepción, esa experiencia se da igualmente en cualquier religión, cualquiera de ellas es apta para satisfacer la necesidad que tiene el hombre de referir sus actos y su vida a un Ser Superior. Desconocimiento de la realidad histórica de Cristo porque pasa por alto el hecho de que Cristo es realmente Dios y que Él, o sea Dios mismo, ha fundado una sola Iglesia como único medio de salvación y ha revelado ciertos y determinados dogmas. Todo esto sería vano y superfluo si la Iglesia fundada por Jesucristo fuera solamente una entre varias o los dogmas por Él revelados no fueran realmente necesarios para salvarse. Dios se habría encarnado porque sí y podría igualmente no haberlo hecho ya que cualquier religión, y no sólo la fundada por Él, es buena.

Contra esto Cristo dijo de manera tajante: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida". No dijo: yo soy uno de los caminos para llegar a Dios, sino yo soy el Camino, es decir el único camino. E impuso exigencias absolutas para entrar en el Reino de los Cielos y alcanzar la vida eterna como es la de comer Su carne y beber Su sangre (Jn.6,51-58) o la de nacer de nuevo en el agua y en el Espíritu (Jn.3,3-6).

Por otra parte es metafísicamente imposible que haya dos religiones igualmente verdaderas. La religión es una relación del hombre a Dios que se funda en la naturaleza del hombre y en la naturaleza de Dios. Y no hay más que una sola naturaleza humana y una sola naturaleza divina: no hay dos hombres esencialmente distintos como no hay dos dioses diferentes, Dios es uno como el hombre es uno. En consecuencia la relación del hombre a Dios no puede ser más que una. Y la manera adecuada de relacionarse a Dios no la ha descubierto el hombre. La ha revelado el mismo Dios. El sincretismo no es más que la actitud soberbia del hombre que, creyéndose capaz por sí mismo de construir una torre para llegar a Dios, menosprecia al propio Dios al despreciar sus verdades, su Iglesia y su Revelación para encerrarse en la subjetividad de su propia "experiencia religiosa".

Capillismo o exclusivismo

Con estos nombres se designa la tendencia a exagerar una espiritualidad particular, confundiendo lo esencial con lo accidental. Por

ejemplo: es verdad que San Ignacio de Loyola supo incorporar en sus Ejercicios Espirituales todo lo que de legítimo tenía la nueva modalidad del hombre moderno, como ser la mayor atención al yo subjetivo, el empleo de los recursos psicológicos, todo ello en bien de la vida espiritual. Pero esto es lo accidental y sería un tremendo error confundir esta nueva manera con aquello que constituye la esencia de toda espiritualidad cristiana: la imitación de Cristo en su doctrina, en sus obras y en sus sentimientos. Esto último es lo que no puede cambiar, cualesquiera sean las "escuelas" de espiritualidad: jesuítica, dominica, benedictina, franciscana, etc. Es perfectamente legítimo el acentuar una tónica en la manera de imitar a Cristo, y así por ejemplo la espiritualidad benedictina será más "estética" o por mejor decir más litúrgica que la franciscana pero sin que esto signifique que la franciscana menosprecie o descuide lo litúrgico o que la benedictina lo exalte al punto de abandonar los otros aspectos esenciales. Las diferentes modalidades de la disciplina espiritual son válidas siempre y cuando no se pretenda en cada caso crear un sistema cerrado, una visión del mundo espiritual distinta y a veces hostil a las restantes.

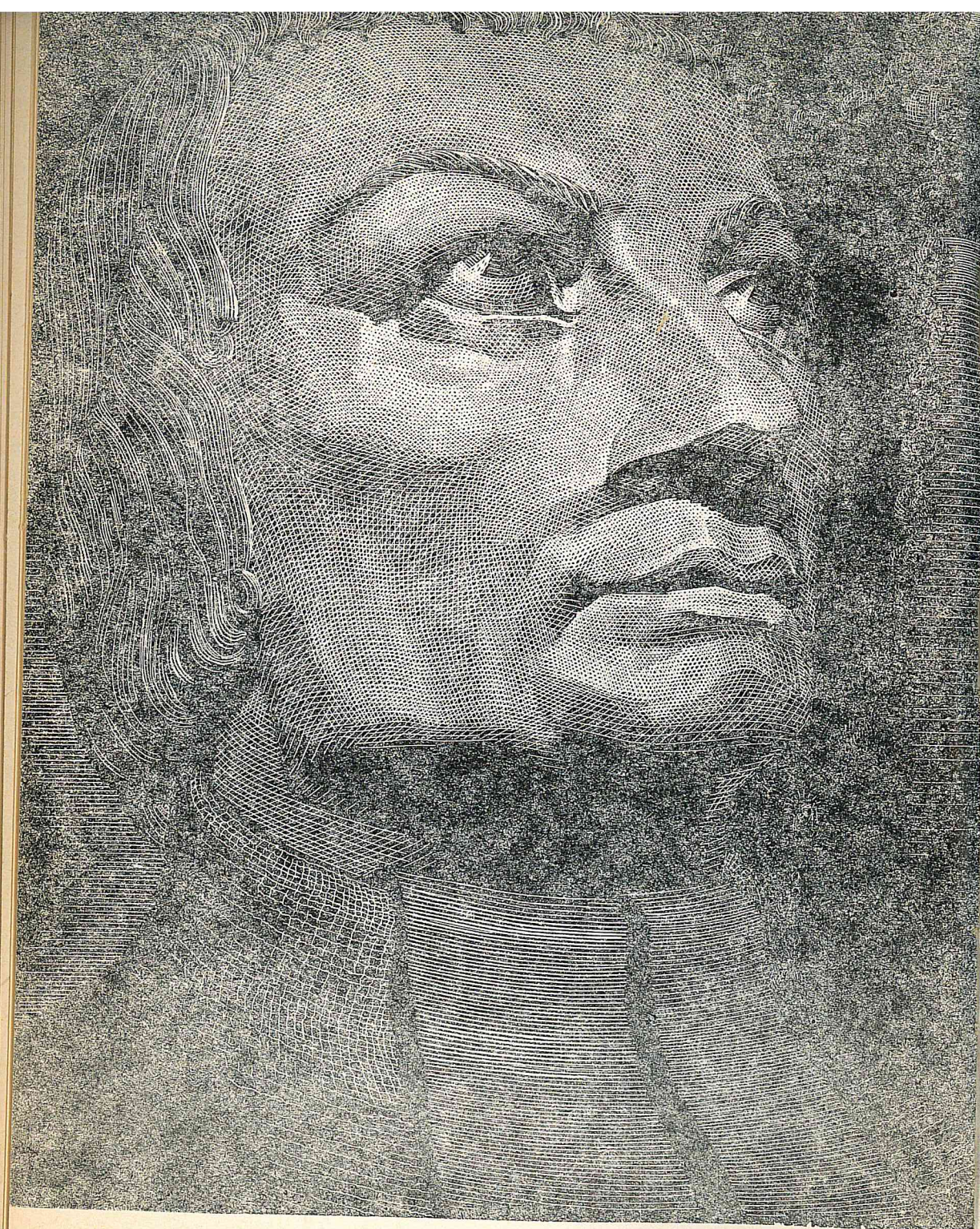
Así como en el caso de las órdenes religiosas, se ha pretendido también definir una espiritualidad de los laicos, otra de los religiosos, otra de los sacerdotes, esencialmente diferentes, o bien una espiritualidad específica del mundo proletario. Signo de esto último es la aparición de los fracasados "curas obreros". Incluso no ha faltado quien, en el intento de forzar al máximo las diferencias, haya llegado a describir horriblemente la imagen de Cristo transformándolo en un agitador social o en un hippie y haciendo de la espiritualidad cristiana una especie de mística de la protesta pacífica o armada. Todo esto es aberrante. En el fondo no es sino otra forma del viejo pecado que perdió a los ángeles y a los hombres: el pretender ponerse en el lugar de Dios, el no querer más "servir" en el sentido de dejar que Cristo sea el Señor y el Modelo sino más bien pretender que Él nos imite a nosotros, que se adapte a nuestra pequeñez. Y así le colocamos a Cristo —sea excusada la irreverencia— una metralleta guerrillera o una guitarra eléctrica.

La espiritualidad del Evangelio es una, la de Cristo; sólo que los problemas propios de cada época, de cada estado de vida o de cada estamento social deben ser impregnados del espíritu de Cristo y para eso es necesario dirigirse a cada uno como lo hicieron los primeros discípulos después de recibir el Espíritu Santo: hablar la misma lengua pero que cada uno entienda en su propio idioma. Esto y no otra cosa es lo que hicieron los fundadores de órdenes religiosas. Con sus "reglas" trataron de imitar, de la mejor manera posible, el único Modelo, Cristo, destacando de manera especial alguna de sus facetas y teniendo en cuenta las modalidades de su tiempo. Pensamos, a manera de ejemplo, en un caso que puede aparecer como particularmente difícil: el de los consejos evangélicos. ¿Cómo adaptarlos a estados de vida tan diferen-

tes como el religioso y el seglar, dejando intacta su esencia? Lo esencial de estos consejos es su espíritu; el mismo Cristo lo dice hablando de la pobreza: "Bienaventurados los pobres de espíritu..." (Mt. 5,3) y este espíritu es realizable en cualquier estado. Tanto un laico como un sacerdote o un religioso pueden y deben tener el espíritu de pobreza, de castidad y de obediencia, sólo que el estado religioso es en sí más perfecto que el estado seglar porque implica una consagración total.

Una fe, un solo Bautismo, un credo. Una sola vida que imitar, la de Cristo y, por ende, una sola espiritualidad. Pero una espiritualidad que deben asumir personas diferentes en épocas diferentes, acentuándose por ello uno u otro aspecto de la misma. De este modo el espíritu evangélico de Cristo, siempre idéntico a sí mismo, dará la solución adecuada a los problemas, por diversos que sean.

DENNIS CARDOZO BIRITOS



S. LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT

GRABÓ VÍCTOR DELHEZ

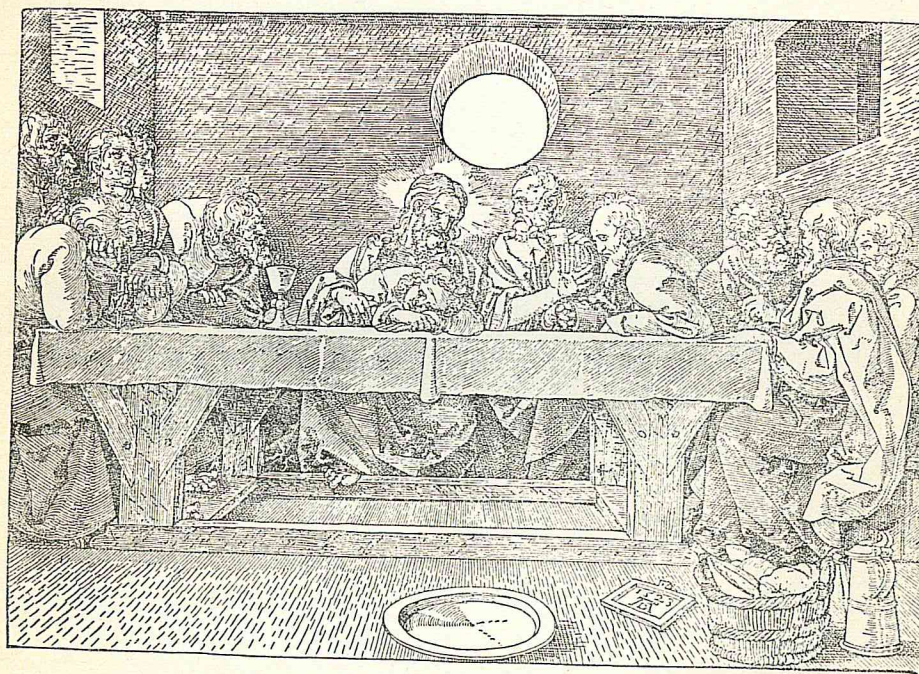
MARÍA, MOLDE DE DIOS

Si María, que es el árbol de vida, es bien cultivada en nuestra alma por la fidelidad a las prácticas de esta devoción. Ella dará su fruto a su tiempo; y su fruto no es otro que Jesucristo. Veo a tantos devotos que buscan a Jesucristo, unos por un camino y una práctica, otros por otra; y, a menudo, después que han trabajado mucho durante la noche, pueden decir: "A pesar de haber trabajado toda la noche, nada hemos conseguido" (Lc. 5,5). Se les podría decir: "Trabajasteis mucho y ganasteis poco" (Ageo 1,6), todavía Jesucristo está bien débil en vosotros. Mas, por el camino inmaculado de María y esta práctica divina que yo enseño, se trabaja durante el día, se trabaja en un lugar santo, se trabaja poco. No hay noche en María, porque no ha habido en Ella pecado, ni aun la menor sombra. María es un lugar santo, y el Santo de los santos, donde los santos son formados y moldeados.

Notad, por favor, que digo que los santos son moldeados en María. Hay gran diferencia entre hacer una figura en relieve a golpe de martillo y de cincel, y hacer una figura echándola en un molde: los escultores y estatuarios trabajan mucho para hacer las figuras de la primera manera, y necesitan mucho tiempo; pero haciéndolas de la segunda manera, y Jesucristo en él: con poco gasto y en poco tiempo, se Agustin llama a la Santísima Virgen **forma Dei**: el molde de Dios, el molde propio para formar y moldear hombres divinizados. Aquel que es echado en este molde divino es pronto formado y moldeado en Jesucristo, y Jesucristo en él: con poco gasto y en poco tiempo, se deificará, puesto que es vaciado en el mismo molde que ha formado a un Dios.

Me parece que puedo muy bien comparar a esos directores y personas devotas que quieren formar a Jesucristo en sí mismos o en otros, por medio de otras prácticas que no sean ésta, a escultores que, poniendo su confianza en su habilidad, en su industria y en su arte, dan una infinidad de golpes de martillo y de cincel a una piedra dura, o a un pedazo de madera mal debastada, para hacer con ellos la imagen de Jesucristo; y algunas veces no logran expresar a Jesucristo al natural, sea por falta de conocimiento y de experiencia sobre la persona de Jesucristo, sea a causa de algún golpe mal dado, que ha echado a perder la obra. Mas, a los que abrazan este secreto de la gracia que les presento, yo los comparo, con razón, a fundidores y moldeadores que, habiendo encontrado el hermoso molde de María, en el cual Jesucristo ha sido natural y divinamente formado, sin fiarse de su propia industria, sino únicamente en la bondad del molde, se arrojan y pierden en María para llegar a ser el retrato al natural de Jesucristo.

LUIS MARÍA GRIGNION DE MONTFORT
del "Tratado de la verdadera devoción a
la Santísima Virgen".



LA LITURGIA COMO PROGRAMA DE SANTIDAD SACERDOTAL

Que la tarea litúrgica del sacerdote implica y exige un coherente esfuerzo de santificación, que la Eucaristía en especial constituye una llamada continua a la entrega total, no es una idea nueva en la espiritualidad sacerdotal. Quisiéramos en estas páginas volver sobre ella, rumiarla, hacer que potencie nuestras convicciones y motive nuestras decisiones. Al hacerlo hemos elegido el camino de la exégesis litúrgica porque estamos convencidos que la liturgia es maestra en el arte de forjar, asumir y transmitir fórmulas que condensan con precisión y belleza singular las más sublimes ideas y los más nobles sentimientos. Por eso intentamos rastrear el origen y determinar el sentido de una fórmula que sirvió y sirve para la meditación de millares de sacerdotes y de seminaristas y que todavía resuena con eficaz incisividad en la liturgia de la ordenación sacerdotal.

I. "RECONOCED LO QUE CELEBRÁIS, IMITAD LO QUE HACÉIS"

Cualquier sacerdote ordenado antes de 1968 habrá escuchado en la alocución previa a la ordenación presbiteral las severas advertencias que le hacía la Iglesia por labios del Obispo:

"Reconoced lo que celebráis; imitad lo que hacéis: de suerte que, celebrando el misterio de la muerte del Señor, procuréis mortificar vuestros miembros, huyendo del vicio y de la concupiscencia" (1).

La fórmula formaba parte de una larga catequesis de ordenación (**Consecrandi**) que sintetizaba la teología y la espiritualidad del presbiterado. Los presbíteros son una expresión de "la maravillosa variedad" que corona, adorna y gobierna a la Iglesia. A ellos compete el rol de ayudantes de los Obispos, rol que se encuentra prefigurado en el Antiguo Testamento: "vosotros habéis sido simbolizados por los setenta varones y ancianos" que Dios concedió a Moisés para que le ayudasen en el gobierno del pueblo de Dios y sobre los cuales hizo repartir su espíritu. "Bajo el mismo misterio y la misma figura escogió el Señor en el Nuevo

(1) Pontifical Romano, *De ordinatione presbyteri*: "Agnoscite quod agitis; imitamini quod tractatis, quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis".

Testamento a los setenta y dos discípulos...” para ayuda de los Apóstoles. Todo esto era una figura de los presbíteros rodeando al Obispo, figurado a su vez en Moisés y los Apóstoles. Por eso los presbíteros son coadjutores de los Obispos especialmente en la celebración de los sacramentos y en la predicación: “al sacerdote corresponde ofrecer, bendecir presidir, predicar y bautizar”. A tan excelsa dignidad corresponde una peculiar exigencia de santidad. Los presbíteros deben ser recomendables “por su celestial sabiduría, su intachable conducta y una probada práctica de la virtud”, deben ser “justos y graves en la ciencia y en las obras”, “perfectos por la fe y por las obras y estar fundados en la virtud de la doble caridad, esto es, en el amor de Dios y del prójimo”. Dentro de este contexto se encuentra la fórmula que estamos comentando.

La alocución **Consecrandi** aparece por vez primera en el Pontifical de Guillermo Durando (2), Obispo de la pequeña ciudad de Mende al sur de Francia. Durando (+ 1296) tuvo gran influencia en el desarrollo de la liturgia romana. A él se deben, entre otras cosas, las alocuciones o catequesis previas a los ritos de ordenación, aun cuando no parece que su intención haya sido la de establecer textos inmutables sino la de ofrecer una especie de modelo (3).

¿De dónde ha tomado Durando de Mende la fórmula que nos interesa? Casi con seguridad de San Gregorio Magno. En los Diálogos de este gran papa y liturgista del siglo VI encontramos expresiones muy semejantes:

“Es necesario que cuando celebramos, nos inmolemos nosotros mismos a Dios con un corazón contrito, pues quienes celebramos los misterios de la pasión del Señor, debemos imitar lo que hacemos. Sólo entonces ofreceremos a Dios un sacrificio en beneficio nuestro, cuando hagamos de nosotros mismos una víctima” (4).

- (2) Pontifical de Guillermo Durando, cap. XIII, n. 5 (M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge* III, Vaticano, 1940, pp. 366-367).
- (3) Que es sin duda la mente del Pontifical actual pues las alocuciones no son obligatorias sino solamente indicativas: **quod facere potest his verbis**. Para Bruno Kleinheyder las alocuciones actuales no constituyen ni siquiera un modelo directivo para el obispo que no estaría así ligado ni al fondo ni a la forma de la alocución propuesta (*L'ordination des prêtres*, en *La Maison-Dieu* 98, 1969, p. 108). Su colega Dom Bernard Botte es más prudente y realista: “El principio de la libertad del obispo subsiste. Sería necesario, sin embargo, que sea salvaguardado el espíritu en el que el texto fue redactado. Es necesario que la alocución contenga una enseñanza doctrinal. Ahora bien, de acuerdo a las experiencias de las que he tenido conocimiento, varias alocuciones libremente compuestas por el consagrante eran de una notoria indigencia desde el punto de vista doctrinal. No es ese el momento de hacer el elogio del elegido, de contar su carrera o de desarrollar lugares comunes sobre la situación del mundo actual. Es necesario reservar este género de elocuencia para el banquete que seguirá a la ordenación...” (*L'ordination de l'évêque*: ibidem p. 117).
- (4) *Dialogi*, libr. IV, cap. LIX (PL 77, 428): “qui passionis Dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus”. Cualquiera que recuerde el enorme influjo ascético y litúrgico de este gran Papa no se asombrará de encontrarle presente en un Pontifical del siglo XIII. Pero además la atribución a San Gregorio se confirma por

El pensamiento es neto y exigente: el sacerdote que celebra el misterio de la Pasión del Señor debe asimilarse interiormente al misterio celebrado haciendo de sí mismo una ofrenda y asumiendo su condición victimal. Esta es una condición cuyo contenido es la mortificación y la fuga del vicio y la concupiscencia (Pontifical) o un corazón contrito (San Gregorio).

La alocución transmitida por el obispo francés no forma ya parte de la liturgia actual de ordenación. Pero la Iglesia no ha renunciado ni a la idea ni a la fórmula de sabor gregoriano. Al contrario, los nuevos ritos promulgados en 1968 la incluyen en la nueva alocución previa del obispo:

“Vais a ejercer también la función de santificar en Cristo. Pues a través de vuestro ministerio llegará a su consumación el sacrificio espiritual de los fieles al unirse al sacrificio de Cristo, que se ofrece incruentamente en el altar, por medio de vuestras manos, en la celebración de los misterios. **Reconoced pues lo que celebráis, imitad lo que hacéis**, en cuanto, celebrando el misterio de la muerte y de la resurrección del Señor, os *sforcéis* por mortificar vuestros miembros de todos los vicios y en caminar en una vida nueva” (5).

El principio fundamental permanece inalterado: se trata de vivir lo que se celebra, de tomar el ministerio litúrgico como modelo de la conducta, de asumir una condición victimal. A la luz del Concilio Vaticano II, el texto ha sufrido cuatro retoques: 1) al relacionar la fórmula con el antecedente (**ergo**) sitúa la condición victimal del presbítero dentro de la condición victimal de todo el pueblo de Dios invitado a unir su sacrificio espiritual a la oblación de Cristo precisamente por mediación del presbítero; 2) el sacrificio de la Misa no es llamado solamente misterio de muerte sino también de resurrección (**et resurrectionis**); 3) el aspecto “negativo” de la condición victimal se expresa de manera más sobria al suprimir la alusión a las concupiscencias (**et concupiscentiis**) y 4) se acentúa la dimensión positiva de la mortificación al completar la fórmula con una cita de San Pablo (Rom. 6,4) (**et in novitate vitae ambulare**).

Notemos sin embargo que el nuevo ritual de ordenaciones ha hecho aún más expresiva y más urgente esta fórmula de vida y santidad reiterándola como acompañamiento de la entrega del cáliz con el vino y de la patena con la hostia a cada uno de los neopresbíteros. El gesto —la entrega de la materia del sacrificio— es antiguo y explícita la misión principal del sacerdote: la celebración de la Eucaristía.

cuan to la alocución **Consecrandi** contiene otras alusiones a sus obras como ha demostrado Bruno Kleinheyder en *Die Priesterweihe im römischen Ritus* (Tréveris, 1962) p. 195, nota 41. ¿Durando se limitó a recoger un texto ya existente o fue el autor de la centonización?

- (5) Pontifical Romano, *De ordinatione presbyteri* (edición típica de 1968, p. 33): “Agnoscite **ergo** quod agitis, imitamini quod tractatis, quatenus mortis **et resurrectionis** Domini mysterium celebrantes, membra vestra a vitiis omnibus mortificare **et in novitate vitae ambulare studeatis**”.

El texto, cuya factura es nueva, descifra la significación espiritual y ascética de tan noble misión:

"Recibe la oblación del pueblo santo que has de ofrecer a Dios. **Reconoce lo que celebras, imita lo que haces** y conforma tu vida con el misterio de la cruz del Señor" (6).

Nos encontramos con una síntesis perfecta de espiritualidad sacerdotal basada en la liturgia: conformar la existencia con el misterio de Cristo crucificado celebrado en cada Eucaristía. Y también con una expresión literaria bella y densa que se ha convertido ya en una máxima, en un adagio que "resume todas las obligaciones de los sacerdotes" (7). Nada de extraño, entonces, que la fórmula aparezca en el nuevo Misal Romano en las celebraciones de algunos santos presbíteros (San Juan de la Cruz, San Vicente de Paul) como si quisiera indicar el perfil propio de la santidad sacerdotal (8).

II. TEOLOGÍA DE UNA FÓRMULA LITÚRGICA

Desde el punto de vista gramatical la fórmula (en latín: **agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis**) consta de dos imperativos (**agnoscite**|**imitamini**) con dos complementos (**quod agitis**|**quod tractatis**). Si consideramos a los complementos como sinónimos (no lo son necesariamente) es evidente que se refieren a la Misa (**lo que celebráis lo que hacéis**). El consejo consiste entonces en postular del sacerdote celebrante una doble actitud en relación a la Misa: reconocer (**agnoscere**) e imitar (**imitamini**).

Lo primero que hay que hacer es "reconocer". Se trata de un conocimiento reflejo, de una toma de conciencia, de un acto de atención. Se postula así una fe viva, un sentido sapiencial del misterio litúrgico. Solamente de este modo se podrá llegar a la segunda actitud, la imitación, pues aquí se trata de descifrar las componentes espirituales de una acción simbólica y sobrenatural. Lo cual significa una especial capacidad de lectura que es dada por la fe y la atención religiosa. Mal podría "imitarse" sin una toma de conciencia y de poco serviría "reconocer" si ello no llevase a un compromiso existencial.

Nos interesa más la segunda actitud: imitar. ¿Qué es lo que hay que imitar? ¿En qué consiste más exactamente esta imitación? Podríamos responder estos interrogantes mediante tres asertos complementa-

- (6) Pontifical Romano, *De ordinatione presbyteri* (p. 46): "Accipe oblationem plebis sanctae Deo offerendam. Agnosce quod ages, imitare quod tractabis, et vitam tuam mysterio dominicae crucis conforma".
- (7) P. de Puniet, *Le Pontifical Romain*, tomo I (Lovaina, 1930) p. 261.
- (8) Memoria de San Juan de la Cruz: "Respice quas offerimus hostias... et praesta, ut qui dominicae passionis mysteria celebramus, **imitemur quod agimus**" (*Missale Romanum*, p. 656); Memoria de San Vicente de Paul: "Deus, qui beato Vincentio divina celebranti mysteria tribuisti **quod tractabat imitari**..." (*ibidem*, p. 615).

rios y progresivos: 1) El ministerio litúrgico constituye para el celebrante una exigencia y un modelo de santidad sacerdotal; 2) Para vivir santamente el ministerio litúrgico el sacerdote debe identificarse con la actitud interior de Cristo Sacerdote; 3) Para vivir santamente el ministerio litúrgico el sacerdote debe identificarse con la condición victimal de Jesucristo Sacerdote.

1. El ministerio litúrgico constituye para el celebrante una exigencia y un modelo de santidad sacerdotal.

Lo primero que hay que afirmar es que la Eucaristía, y todo el ministerio litúrgico, constituyen una **exigencia** de santidad sacerdotal. En este sentido ha sido entendida nuestra fórmula por la tradición espiritual de la Iglesia. El Santo Papa Pío X la menciona, sin entrar en más detalles, como recuerdo eclesástico de la necesidad de la propia santificación. Hablando de cómo las ceremonias de la ordenación inculcan el deber de santificación dice:

"Ella [la Iglesia] insiste por encima de todo con este último e importante consejo: '**imitad lo que hacéis**', según el precepto de San Pablo: 'Que hagamos a todo hombre perfecto en Jesucristo' (Col. 1, 28)" (9).

Pío XI relaciona ya más explícitamente la exigencia de santidad con el misterio eucarístico:

"Realmente, el sacrificio eucarístico, en que se inmola la Víctima inmaculada que quita los pecados del mundo, muy particularmente requiere en el sacerdote vida santa y sin mancha con que se haga lo menos indigno posible ante el Señor, a quien cada día ofrece aquella Víctima adorable, no otra que el Verbo mismo de Dios hecho hombre por amor nuestro. '**Reconced lo que celebráis, imitad lo que hacéis**' dice la Iglesia por boca del Obispo a los diáconos, cuando van a ser ordenados sacerdotes" (10).

Sin embargo, la referencia es todavía demasiado extrínseca. Se diría: la santidad es exigida por la excelencia de la Eucaristía. Y es verdad: la Santísima Eucaristía, por su excelsa grandeza, postula santidad más que cualquier otra acción. Es una idea que aparece frecuentemente en los autores espirituales. Oigamos a San Juan de Ávila:

"Y, cierto, no se pudo hallar espuela que así aguijase e hiciese correr a un sacerdote el camino de la perfección, como ponerle en sus manos al mismo Señor de cielos y tierra" (11).

"Santidad, limpieza quiere decir; y, si para tratar el cuerpo purísimo de Cristo Nuestro Señor no se requiere santidad, no sé para qué sea menester en la tierra, pues ésta es la más santa cosa de todas" (12).

Queda nomás la impresión de que la conexión santidad/eucaristía es demasiado extrínseca. Que no se ha tomado muy en cuenta la signifi-

- (9) S. Pío X, *Haerent animo*, 9.
- (10) Pío XI, *Ad catholici sacerdotii*, 28.
- (11) S. Juan de Ávila, *Tratado del Sacerdocio*, 21 (ed. Esquerda, p. 161).
- (12) S. Juan de Ávila, *Tratado del Sacerdocio*, 12 (*ibid.* p. 150).

cación misma del rol litúrgico del sacerdote. En todo caso, la fórmula litúrgica que comentamos nos lleva a decir mucho más: **la acción misma** que el sacerdote está realizando no solamente le exige la santidad sino que **le estimula y le educa** a ella, le está indicando la santidad que debe vivir, **es su modelo**.

Esto ha encontrado su mejor exposición en el Decreto del Concilio Vaticano II sobre el ministerio y la vida de los presbíteros. Allí encontramos nuestro axioma engarzado en un desarrollo que pone de relieve el valor santificante y paradigmático del ministerio litúrgico para la vida sacerdotal (13). Precisamente una de las ideas más fecundas de este documento conciliar es la consideración de la santidad presbiteral como enraizada en el mismo ministerio, en el apostolado. Nos encontramos aquí con un capítulo clave para una espiritualidad específicamente sacerdotal que nutra sus vivencias en las raíces mismas de la gracia y del carácter sacramentales y que evite toda dicotomía en la vida del presbítero entre santificación y ministerio. El Concilio considera todo el ministerio sacerdotal (profético, pastoral y litúrgico) como un camino de santidad. Para vivir la santidad el sacerdote no ha de temer la acción sacerdotal sino ha de sumergirse en ella, claro que en su verdadera dimensión sobrenatural, cosa que postula necesariamente el uso de los medios ordinarios de santificación.

Con respecto al ministerio litúrgico, el Concilio usa textualmente nuestra fórmula con una inequívoca alusión a su contenido, tal como luego veremos. Lo que nos interesa destacar en este momento es que el Concilio extiende su significación a todo el ámbito de la actividad litúrgica del sacerdote. Diríamos que **"quod agitis/quod tractatis"** no abarca ya solamente la celebración de la Eucaristía sino que se extiende a toda la constelación de sacralidades que constituyen la tarea cultural del sacerdote. **Todo el ministerio cultural** implica una exigencia y un modelo de santidad que está continuamente aguijoneando al ministro para que haga vibrar su existencia individual al compás de la función que ejerce. El Concilio cita expresamente la administración de los sacramentos y el rezo del Oficio divino. Todos sabemos el lugar que ocupan estas acciones en la vida del sacerdote. Pues bien, allí están como una continua llamada a la santidad.

2. Para vivir santamente el ministerio litúrgico el sacerdote debe identificarse con la actitud interior de Cristo Sacerdote.

Hemos de dar un paso adelante y tratar de explicitar más esta llamada a la santidad implicada en el ministerio cultural. Nosotros pensamos que la liturgia, la Eucaristía como modelo implica ante todo un llamado a la identificación personal con Cristo Sacerdote. La misma fórmula comentada podría incluir este aspecto sea implícitamente (*quod*

(13) Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*, 13.

agitis/quod tractatis significa sin duda **toda** la celebración y por consiguiente el rol del ministro en ella) sea más claramente si se tiene en cuenta que **"ago"** en latín puede significar también actuar en el teatro, personificar, representar (por ejemplo: **partes agere**: representar un papel; **amicum imperatoris agere**: hacer el papel del amigo del emperador). De esta manera **"agnoscite quod agitis"** podría significar: daos cuenta de Aquel cuyo papel representáis, reconoced a Quien personificáis.

La primera tarea consiste entonces en reproducir ascéticamente a quien se representa sacramentalmente, hacer que aquel **"in persona Christi"** (14) que resume la teología del ministerio sea mucho más que una verdad teológica y mueva al ministro a ponerse a la altura de su ministerio de representación. La imitación de Jesucristo, norma áurea para todo cristiano, adquiere para el sacerdote una particular resonancia porque él representa a Jesucristo en las acciones litúrgicas. Precisamente de esta verdad teológica deduce el Concilio la invitación a conformar la vida con el ministerio litúrgico:

"Como ministros sagrados, sobre todo en el sacrificio de la misa, los presbíteros representan especialmente a Cristo, que se entregó a sí mismo como víctima para santificar a los hombres, y por eso (ideoque) son invitados a que imiten lo que hacen, en cuanto celebrando el misterio de la muerte del Señor, procuren mortificar sus miembros de vicios y concupiscencias..." (15).

Se trata, más concretamente, de unir la propia libertad y conciencia a la acción misma de Jesucristo que nos usa de instrumentos **"animados"**. El sacerdote es signo de la presencia de Cristo. A través de él, Jesucristo se acerca a cada hombre en cualquier coordenada temporal-espacial y le habla, le bautiza, le nutre, le sumerge en su vida. Pero esa acción de Cristo está visibilizada, **"representada"** por el ministro. Este no puede ser un mero autómatas, ni es un títere. La **"representación"** litúrgica de Cristo exige una decisión personal del ministro. Un **mínimum** de identificación personal es absolutamente imprescindible, es aquel **mínimum** expresado en la exigencia de una decisión de **"hacer lo que hace la Iglesia"**. No hay sacramento válido si no hay intención (una decisión personal) y una intención unida a la de Cristo por lo menos en la globalidad de **"hacer lo que hace la Iglesia"** (16). Pero este **mínimum** no es sino la indicación de una dirección para el mi-

(14) Sobre este concepto cf. B. D. Marliangeas, **"In persona Christi"**, **"in persona Ecclesiae"** en La liturgia después del Vaticano II (Madrid, 1969), pp. 339-346 y G. Rambaldi, **"Alter Christus"**, **"in persona Christi"**, **"personam Christi gerere"** en Teología del Sacerdocio V (Burgos, 1973) pp. 211-264.

(15) Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*, 13.

(16) "El instrumento animado (viviente), como lo es el ministro, no es solamente movido, sino que se mueve a sí mismo, en cuanto que por su voluntad mueve sus miembros a la realización de la obra. Por esto se requiere su intención, para que mediante ella se someta al agente principal, es decir, para que pretenda **hacer lo que hace Cristo** y la Iglesia": Santo Tomás, *Suma Teológica* III, q. 64, a.8, ad 1.

nistro que quiera estar a la altura de su cometido cultural: unirse a la acción de Jesucristo de manera subjetiva y vital significa unirse **a la intención y a la caridad** de Cristo mismo en el ejercicio de la vida litúrgica.

La misma decisión de Cristo de glorificar al Padre y salvar a los hombres, su misma infinita caridad hacia Dios y hacia sus hermanos es lo que se actualiza en cada gesto sacramental de la Iglesia y es el verdadero "modelo" de la subjetividad sacerdotal en el ejercicio del culto. Ya se trate de celebrar la liturgia de las horas, ya de confesar, de bendecir, de dar la comunión, etc., cualquiera sea el ministerio litúrgico concreto, siempre será objetivamente una llamada a realizarlo en unión con las intenciones y los sentimientos de Jesucristo Sacerdote. Descubrimos así un horizonte inagotable de santidad que está presente, de manera exigitiva y paradigmática, en cada acto del ministerio cultural. Y de manera suprema, en la santa Misa. Un día preguntó uno de sus hermanos a San Andrés H. Fournet si ya había dicho misa. Respondió el santo: "Ay, no sé si la he dicho nunca bien". Como su interlocutor se sorprendiera, el santo prosiguió:

"Ofrecer el santo sacrificio de la misa no consiste solamente en decir bien las oraciones del misal, sino en **convertirse en Cristo Jesucristo, en unirse tan perfectamente a este divino modelo que no tengamos ya con Él más que un solo corazón, los mismos pensamientos, el mismo sentir**" (17).

La liturgia de la misa-aniversario de la propia ordenación expresa esta verdad en una fórmula muy sugestiva: "para que sea **realmente** lo que en la Misa soy **simbólicamente**" (18): todo sacerdote es "**mystice**" Cristo, que lo sea pues "**in veritate**". Todo un programa de santidad: vivir con toda el alma lo que se representa litúrgicamente: a Jesucristo Sacerdote.

3. Para vivir santamente el ministerio litúrgico el sacerdote debe identificarse con la condición victimal de Jesucristo Sacerdote.

Llegamos así a la significación más honda y originaria de nuestro axioma: "imitar" lo que se realiza significa ante todo y fundamentalmente ponerse a sí mismo en condición oblativa, victimal, ser la ofrenda del propio sacrificio.

Este es el sentido que reviste sin duda la fórmula en San Gregorio: es necesario que el celebrante de la Eucaristía se inole a sí mismo, que haga de sí mismo una víctima. Ese es también el sentido que ha tenido en el Pontifical desde tiempos de Durando de Mende: los que

(17) Citado por C. Dillenschneider, *Teología y espiritualidad del sacerdote* (Salamanca, 1964), 2ª ed., p. 320.

(18) "Ad gloriam, Domine, tui nominis annua festa repetens sacerdotalis exordii, mysterium fidei laetanter celebravi, ut in veritate hoc sim, quod in sacrificio mystice tractavi": *Missale Romanum*, p. 785.

celebran la Eucaristía, misterio de muerte del Señor, deben morir a sí mismos mediante la mortificación y la fuga de los vicios y de las concupiscencias. Este es el sentido que mantiene la fórmula en el actual Pontifical Romano: las modificaciones aportadas de acuerdo al espíritu del Concilio Vaticano II de ninguna manera disminuyen la urgencia de identificación a Cristo víctima, de conformar la vida con el misterio de la cruz del Señor.

Se trata así de una de las cumbres más excelsas del misterio eucarístico que baña con su luz el misterio del sacerdocio católico: la Eucaristía es una misteriosa contemporaneidad del sacrificio de Cristo, es el mismo sacrificio de la Cruz acercado a cada generación. Allí está el mismo Oferente y la misma Víctima, allí está el Sacerdote que es también la Víctima de su Sacrificio: "ejerciendo el Sumo y Único Sacerdocio **mediante su propia oblación**, superó, dándoles cumplimiento, **todos los sacerdocios rituales** y los sacrificios del Antiguo Testamento, incluso los de los gentiles" (19). Quienquiera sea sacerdote "en Jesucristo" ha de serlo a Su manera, siendo la Víctima de Su sacrificio. Es fácil ver la consecuencia para los sacerdotes: quien quiera ser instrumento vivo y consciente, identificado interiormente con la Persona que representa no puede eludir precisamente la identificación con la condición victimal de Jesucristo Sacerdote.

El contenido de esta condición victimal ha sido largamente explicado por los autores espirituales. Nosotros creemos ver uno de los resúmenes más vigorosos en la Encíclica "*Menti nostrae*" del Papa Pío XII. Así como toda la vida de Jesucristo — dice el Papa — estuvo ordenada al sacrificio de sí mismo, así también debe estarlo la vida del Sacerdote, que es imagen de Cristo. La misma celebración de la Misa es un acicate: "cuando el sacerdote está en íntimo contacto con estos misterios divinos no puede menos de sentir hambre y sed de justicia, y el anhelo vehemente de conformar su vida con la excelsa dignidad de que está adornado, y de **orientarla hacia el sacrificio de sí mismo**, ya que debe ofrecerse e inmolarse con Cristo. Por lo cual, **es necesario que no sólo celebre la Santa Misa, sino que la viva íntimamente**; sólo así podrá recibir aquella fuerza sobrenatural que le transformará totalmente y le hará partícipe de la vida de sacrificio del Redentor". La imitación de Cristo significa y exige un trabajo largo y difícil "que ponga nuestra alma en estado de víctima" para que participe íntimamente en el Sacrificio de Cristo, un trabajo que implica un ejercicio activo e infatigable de piedad, de penitencia, de caridad y misericordia, "una pronta y resuelta voluntad para luchar y trabajar hasta alcanzar lo más perfecto". Y concluye el Papa con fórmula clara y precisa: "**El Sacerdote debe, pues, procurar reproducir en sí lo que se realiza en el ara del Sacrificio. Como Jesucristo se inmoló a sí mismo, su ministro debe inmolarse con Él**;

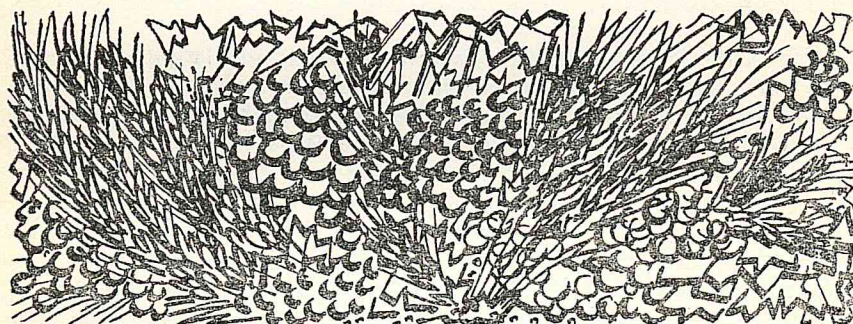
(19) Sínodo de los Obispos, *El sacerdocio ministerial* (1971), Principios doctrinales, 1.

Jesús expía los pecados de los hombres, así él, siguiendo el arduo camino de la ascética cristiana, debe llegar a la purificación de sí mismo y de los demás" (20).

Estas palabras del Romano Pontífice constituyen la mejor glosa de nuestro "*Imitamini quod tractatis*". Con ellas todo está dicho. Pero no queremos concluir sin aportar una última glosa, no menos expresiva, que proviene del sentido de la fe que el Espíritu Santo suscita en los miembros del pueblo de Dios. El día de la ordenación sacerdotal de San Juan Bosco, su madre, con admirable comprensión del ministerio sacerdotal, le dijo:

"Ya eres sacerdote, Juanito. Ya eres sacerdote, cada día dirás misa. Acuérdate bien de esto: **comenzar a decir misa es comenzar a sufrir**" (21).

P. LUIS ALESSIO



(20) Pío XII, *Menti nostrae*, nn. 28-37.

(21) Citado por C. Dillenschneider, *op. cit.*, p. 322.

LIBERACIÓN Y DERECHO *

(Sobre la pérdida de fundamento del orden jurídico)

La palabra liberación es una de las que Víctor Massuh llama acertadamente "palabra talismán", puesto que junto con otras, tales como socialismo, revolución, democracia o humanismo, cumple la función mágica de resolver todas las controversias, uniendo los criterios en su torno, a pesar de que no se sepa a ciencia cierta qué es lo que se quiere significar con la misma. Cada época tiene su "palabra talismán", que todos necesariamente pronuncian cualquiera sea el tema de que se trate y que es preciso traer a colación cada vez que se quiere pasar por actualizado y culto. Estas palabras, "están tocadas por un tono emocional positivo —escribe Massuh— que les confiere cierta sacralidad. Pronunciamos estas palabras, muchas veces, con la conciencia de haber arribado a una solución última más que al comienzo de un problema. Poseen una atracción carismática que tiene nuestro pensamiento: se ha encontrado la fórmula mágica que resuelve todos los enigmas. En verdad, tales palabras dejan de tener un contenido significativo para transformarse en mitos o conjuros forjados por nuestra irracionalidad esperanzada" (1).

La "palabra talismán" de moda hoy en día es la de "Liberación", que tiene la característica de poseer un término contrario, al que se le atribuyen todas las virtudes opuestas y, por ende, negativas: "dependencia". "Nadie que se respete, comercialmente hablando —afirma Enrique Díaz Araujo— puede escribir —ya sea sobre termodinámica, contabilidad o cibernética— sin facturarlo como un "aporte para la liberación y contra la dependencia". (...). Desde la Podología a la Teología, todo puede ser objeto formal de la "Liberación" (2). Como no podía suceder de otra manera, la "Liberación" llegó al campo

* El presente trabajo contiene el texto —corregido y ampliado— de una disertación pronunciada por el autor en la Universidad Católica de Cuyo —San Juan—, en un ciclo del que participaron también el Prof. Rubén Calderón Bouchet y el Dr. Jorge Sarmiento García.

(1) Massuh, Víctor, *La libertad y la violencia* (Buenos Aires, Sudamericana, 1969), pág. 81.

(2) Díaz Araujo, Enrique, *Comentario bibliográfico sobre el libro de Enrique D. Dussel, América Latina - Dependencia y Liberación*, en Mikael, Nº 4 (Paraná, 1974), pág. 123.

del derecho. La revista oficial de la Universidad Nacional de Buenos Aires cambió su nombre por el de "Derecho y Liberación"; aparecieron libros y artículos sobre el tema y se tradujo a autores que, como el greco-francés Nicos Poulantzas, trataban de elaborar una doctrina que culminaba en la supresión del orden jurídico. Algunos de estos autores —tal es el caso de Juan Ramón Capella en su libro "Sobre la extinción del derecho y la supresión de los juristas — Consideraciones oblicuas"— sostienen que el orden jurídico, como elemento esencialmente represivo, está condenado a muerte en el altar de la "Liberación" (3). Otros, menos radicales, creen posible la edificación de un "derecho liberador", de tipo radicalmente distinto del conocido hasta ahora (4). Pero lo que caracteriza a todas las obras y trabajos que encaran al derecho desde esta perspectiva, es su consideración del orden jurídico como un instrumento de opresión, de sojuzgamiento, de represión de la espontaneidad del ser humano. El derecho es, desde este punto de vista, un freno, un impedimento al libre y necesariamente armónico desarrollo del hombre; constituye una fuerza exterior a éste que lo coarta, un poder extraño que lo aprisiona, haciéndolo servir a algo que no es él mismo. Si tal es la condición del derecho, es evidente que debe ser eliminado o, cuando menos, transformado radicalmente, suprimiendo los caracteres que lo convierten en instrumento de opresión externa y ajena al hombre mismo.

Esta doctrina, que tiene su máxima expresión en la doctrina marxista de la extinción del derecho (5), no ha surgido al mundo de las ideas en forma súbita e inesperada. Por el contrario, hunde sus raíces en la historia intelectual de la baja Edad Media, a partir de donde comienza un progresivo y creciente desarrollo. Esta visión totalmente negativa respecto del orden jurídico, no ya de un sistema jurídico determinado, sino de todo derecho posible, no es sino la culminación de un proceso desarrollado en el campo de las ideas y de las vivencias colectivas, mediante el cual el orden del derecho ha sido despojado paulatinamente de fundamento. Las raíces sobre las que se levantaba el orden de los preceptos jurídicos han sido cortadas una a una, privando al mismo de sustentación y preparando su caída. Esto, porque si bien estas raíces limitaban, encuadraban y condicionaban el orden de la convivencia, eran las que lo hacían posible, fundamentándolo y sosteniéndolo desde sus bases. Las sucesivas "liberaciones" que vamos a exponer en el transcurso de este escrito, van a significar una progresiva privación de límites al orden jurídico, pero van a ser también las causas de su derrumbe, al quitar al edifi-

- (3) Capella, Juan Ramón, "Sobre la extinción del derecho y la supresión de los juristas - Consideraciones oblicuas", (Barcelona, Fontanella, 1970).
- (4) Ortega Peña, Rodolfo y Duhalde, Eduardo L., *Historia del Derecho y liberación nacional*, en Derecho y Liberación, Nº 1, (Bs. As., UNC., 1973), pág. 108.
- (5) Véase: Stoyanovitch, Konstantín, *La theorie marxiste du dépérissement de L'État et du Droit*, en A.P.D. nº 8, (París, Sirey, 1963).

cio los cimientos que lo sustentaban y le permitían la vida. La situación del orden del derecho en la sociedad que nos es contemporánea, se asemeja a la de aquel árbol de que habla Marcel De Corte, que habiéndole sido cortadas las raíces, exclama "¡soy libre!", mientras cae al torrente que lo conducirá al aserradero.

EL FUNDAMENTO OBJETIVO Y ABSOLUTO

Es un elemento común a las filosofías del derecho antiguas y medievales, el fundamentarse radicalmente en una visión sacral y teológica del mundo. Para el hombre antiguo —con la salvedad de unos pocos pensadores que no llegaron a ser determinantes del espíritu de su tiempo—, el universo constituía un cosmos ordenado, un todo armonioso y orgánico, orientado todo él y cada una de sus partes hacia un fin perfecto y perfectivo. Escribe Romano Guardini, que "el hombre antiguo siente el mundo como algo divino, como algo que procede de un arché, que tiene un origen interior y recorre el camino, el orden y el destino que se le asignan; (...). El mundo es todo lo existente y toda la plenitud, la realidad sin más, no sólo de naturaleza empírica o histórica, sino sobre todo numinosa, divina. Lo divino es el elemento misterioso y primero del mundo..." (6). La ordenación que se advierte en el mundo es, en consecuencia, fruto de la presencia en el mismo de un "Nomos" divino, de una ley cósmica concebida distintamente según los autores, pero que revestía siempre los caracteres de objetividad, racionalidad y divinidad. Ya fuera ésta expresada en forma mítica o poética, como en los orígenes, o en forma filosófica, se daba por supuesto que toda normatividad humana arraigaba en este "Nomos", que le concedía carácter valioso y fuerza obligatoria. En "Los trabajos y los días", Hesíodo narra cómo Diké transporta el orden jurídico del Olimpo a la tierra: "Pero a los hombres les comunicó (Diké) el derecho, que es el más sublime de todos los bienes" (7); y en un lenguaje menos poético pero más preciso, Heráclito afirmaba que "todas las leyes humanas se nutren de la ley única, la divina. Ella impera cuanto quiere y basta a todo y predomina sobre todo" (8). Esta visión del orden del mundo y consecuentemente, del orden de las cosas humanas, tiene su resumen en el conocido texto de Platón, según el cual "Dios ciertamente, ha de ser la medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir" (9).

Esta norma divina, origen de la armonía del universo, tenía su lugar de expresión, su forma de manifestarse, en la realidad profunda

- (6) Guardini, Romano, *El fin de los tiempos modernos*, (Buenos Aires, Sur, 1973), pág. 13.
- (7) Hesíodo, *Los trabajos y los días*, V, 274.
- (8) Heráclito de Éfeso, *Fragmento* 114.
- (9) Platón, *Las Leyes*, IV, 716.

de las cosas. Cada ente llevaba impresa su estructura propia, la ley —participación de la ley divina— que debía gobernar sus actos para el logro de su perfección entitativa. Esta idea ordenadora de la realidad de cada cosa, a la que Aristóteles llamó naturaleza, si bien implicaba un principio immanente de operación de los seres, tenía su origen en el orden cósmico, trascendente al ser regulado y revestido de los caracteres de divinidad y objetividad. Escribe Welzel que para Aristóteles, “todo el acontecer universal es un gran proceso determinado desde un fin, movido y guiado por él. El universo es una serie graduada de formas, en la que cada estadio encierra en sí todos los precedentes; (...). Todo objeto en cada estadio del ser tiene su fin propio y específico, su propia “entelequia”; pero se halla a la vez, unido con el fin supremo, con Dios, por la conexión teológica del todo, en virtud de la cual cada estadio superior es el fin del inferior” (10).

De este orden teleológico, divino por su origen y natural por su forma de manifestarse, recibían su fundamento y fuente de validez las leyes de la Polis; en las formas originarias del pensamiento griego, en virtud de la dependencia que por el origen o la nutrición tenían los legisladores respecto de los dioses (11); en las formas posteriores, en razón de la naturalidad de la Polis (12) y de la necesaria adecuación de las leyes humanas a los dictados emergentes de la naturaleza de las cosas. En otros términos, la ley positiva no era sino la expresión circunstanciada de las exigencias de la realidad humana; en el caso de que “la ley escrita fuere contraria al hecho, habría que acudir a la ley común y a razones de equidad como más justas” (13); esto en razón de que “lo justo según la naturaleza es sin contradicción superior a lo justo según la ley que hacen los hombres” (14).

El pensamiento jurídico romano está imbuído de este mismo espíritu: “conocimiento de las cosas divinas y humanas” (15), define al derecho el Digesto, y los filósofos romanos, incorporados en mayor o menor medida a la escuela estoica, conciben al orden de los preceptos jurídicos como emanaciones del “Logos”, “Ley universal, que es la recta razón, que penetra a través de todas las cosas y se identifica con Zeus, que preside el gobierno de todo lo existente” (16).

- (10) Welzel, Hans, *Introducción a la filosofía del derecho*, (Madrid, Aguilar, 1971), pág. 25.
- (11) Cf. Graneris, Giuseppe, *La filosofía del diritto nella sua storia en nei suoi problemi*, (Roma, Desclée & C., 1961), pág. 14.
- (12) Aristóteles, *Política*, I, 1.
- (13) Aristóteles, *Retórica*, I, XV.
- (14) Aristóteles, *Gran Ética*, I, 31.
- (15) *Digesto*, I, 1; Cf. Montejano, Bernardino, *La equidad como justicia y la equidad como discreción*, en: Casares, Tomás D. y otros; *Acerca de la justicia*, (Bs. As., Abeledo Perrot, 1971), pág. 39.
- (16) Diógenes, Laercio, en: Crisipo, en Arnim; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, (1, 162).

Esto se resume en lo afirmado por Cicerón, en el sentido que “la ley no es ni un invento nacido del genio de los hombres ni una decisión arbitraria de los pueblos, sino algo eterno que reina sobre el mundo entero a causa de la sabiduría que encierran sus mandatos y sus prohibiciones. Así decían ellos que esta ley primera y última era el pensamiento de la divinidad que dicta, de conformidad con la razón, obligaciones y prohibiciones que se extienden a todas las cosas” (17).

EL APOORTE CRISTIANO

No obstante su carácter profundamente sacral, la normatividad cósmica y humana de los antiguos revestía —en la gran mayoría de sus expositores— los caracteres de impersonalidad, inmanencia y monismo. Ella no era el fruto de la sabiduría de los dioses, pues se imponía a los propios dioses; no era trascendente al mundo, sino que se confundía con el universo mismo; no se diversificaba —salvo excepciones, como la constituida por el pensamiento de Hesíodo (18)— en una normatividad propia del hombre y otra reguladora del resto del cosmos, sino que abarcaba por igual a toda la realidad del universo (19).

El cristianismo introdujo en esta doctrina de la ordenación divina del mundo, ciertos elementos que modificaron profundamente su fisonomía. En primer lugar, desaparece el panteísmo que la caracterizaba, sobre todo en su versión estoica, y la normatividad cósmica se transforma en la ley eterna, producto de “la razón y la voluntad divina, que nos manda observar el orden natural y nos prohíbe perturbarlo” (20). Dios se distingue de la ley, que es su mandato y que plasma el orden del mundo, pero sin identificarse con ese mismo orden.

En segundo lugar, esta ley eterna, en cuanto se dirige al hombre, no es determinista como el Logos estoico, sino directiva de una personalidad dotada de libre albedrío. El orden divino adquiere un carácter dual: necesitante para el mundo irracional, y ético para la persona, “ser espiritual que es dueño de sus propios actos” (21). “Así, pues, —escribe Santo Tomás— conforme a un plan único de Dios que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que conforme a su naturaleza, obran por sí mismas, en cuanto que tienen dominio de sus actos (...). Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas

- (17) Cicerón, Marco Tulio, *De Legibus*, II, 4.
- (18) Hesíodo, *Obras y días*, V, 274.
- (19) Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, (Méjico, UNAM).
- (20) San Agustín, *Contra Faustum*, XXII, 27.
- (21) Pieper, Josef, *Justicia y Fortaleza*, (Madrid, Rialp, 1972), p. 29.

irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas" (22). Aparece así la noción de persona, "substancia individual de naturaleza racional", con un destino único e intransferible, a cuya realización y perfección se ordenan todas las demás criaturas.

En tercer lugar, al ser reconocido Dios por el cristianismo como creador ex-nihilo del universo y fin absoluto del mismo, el imperativo ético-jurídico adquiere un carácter de gravedad, una imperatividad absoluta e incondicionada, que no podía tener en los sistemas de pensamiento anteriores. Por otro lado, Dios aparece para el hombre cristiano no sólo como un señor omnipotente, sino como un padre amoroso. Su ley es, por consiguiente, una ley de bondad y amor infinitos, en contraste con las férreas leyes de Zeus o la inflexible Moira de la Stoa (23).

Pero no obstante estas sustanciales rectificaciones, la doctrina antigua del orden cósmico divino, fundamento y fuente de validez del orden jurídico-político, se conserva —perfeccionada— en el pensamiento cristiano, encontrando su expresión más acabada en la sistematización de Tomás de Aquino. El Aquinate recoge todo el aporte valioso del pensamiento pagano y de la elaboración cristiana precedente: Cicerón, el Digesto, San Isidoro, Graciano y San Pablo concurren a la formación de su doctrina (24). Pero sobre todo es de Aristóteles y de San Agustín, de donde extrae los elementos para elaborar su grandiosa síntesis: el filósofo le provee el material metafísico y conceptual y el santo la interpretación lúcida y fervorosa de la revelación cristiana.

Sobre las bases apuntadas levanta Santo Tomás su doctrina de la Ley, según la cual el universo —y en especial el hombre— se halla ordenado conforme a una cuádruple jerarquía de leyes que, a partir de la ley eterna, conducen a lo real hacia su bien perfecto y acabado. Con fundamento en la ley Eterna, "razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos" (25), se escalonan la ley Divina Positiva, "puesta por Dios, mediante la cual participamos de una manera más perfecta de la ley eterna" (26), la ley Natural, que es "la participación de la ley eterna en la criatura racional" (27), y la ley Humana, que sólo tiene carácter de ley "en la medida que se deriva de la ley de la naturaleza; y si se aparta un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley" (28). Jerar-

(22) Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1, q. 103, a. 5, ad 2.

(23) Sertillanges, A.D., *El cristianismo y las filosofías*, (Madrid, Gredos, 1966) Tº I, pág. 105.

(24) Soria, Carlos, *Comentarios al tratado de la ley*, en: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, (Madrid, B.A.C. 1956), pág. 10.

(25) Santo Tomás, *Suma teológica*, 1, 2, q. 93, a.1.

(26) Santo Tomás, *Suma teológica*, 1, 2, q. 91, a. 4, ad 1.

(27) Santo Tomás, *Suma teológica*, 1, 2, q. 91, a.2.

(28) Santo Tomás, *Suma teológica*, 1, 2, q. 95, a.2.

quía de fundamento que puede resumirse en la frase de San Agustín que el Aquinate hace suya: "En la ley temporal nada hay de justo y legítimo que no hayan tomado los hombres de la ley eterna" (29).

En suma, toda normatividad, y en especial la referida al hombre, arraiga en Dios, en el orden de lo real por él creado y en una autoridad humana que tiene a su vez fundamento en la naturaleza y, en consecuencia, en la divinidad creadora. Para Tomás de Aquino, "el valor de toda realidad —comprendida la realidad jurídica— no tiene la última justificación racional en la realidad misma: ésta tiene, evidentemente, un valor, como tiene valor un libro; tiene un valor en sí, pero no lo tiene de por sí; no tiene y no puede tener un valor que no tenga su fuente en el Incondicionado, en Dios" (30). El orden de las cuatro leyes, que constituye la perfecta síntesis de lo que habían elaborado los siglos anteriores, confiere al ordenamiento jurídico-político un fundamento absoluto, perfecto e incontrovertible. El derecho es impregnado de un sentido de sacralidad, racionalidad y verdad, que le otorga una perfecta validez y una eficacia máxima.

LA PRIMERA LIBERACION

A partir del siglo XIV, comienza a ponerse en tela de juicio la cosmovisión tomista; el orden de las cuatro leyes es atacado en el vértice fundante, la ley eterna, por obra del nominalismo voluntarista. La tarea es comenzada por Scoto, para quien "las reglas del gobierno divino del mundo están determinadas más por la voluntad que por la sabiduría de Dios" (31). Pero, como bien escribe Graneris, "el voluntarismo de Scoto no era demasiado peligroso, pues éste era todavía realista en metafísica, encontrando en la realidad objetiva un buen freno al arbitrio voluntarista. El peligro se agravó cuando la doctrina cayó en manos de los nominalistas, encabezados por Ockham. Si el universal no es nada más que un nombre, resulta vulnerado no sólo el orden lógico y metafísico, sino también el orden ético, pues éste se sostiene sobre los universales, o sea, sobre principios absolutos de vida práctica" (32). Al desaparecer el orden racional del mundo, producto de la infinita sabiduría divina expresada en la ley eterna, la regulación del obrar humano queda en manos del absoluto arbitrio de Dios —expresado en la ley divina positiva— y de la voluntad del príncipe, manifestada en la ley humana. La ley positiva deja de ser una "ordinatio rationis", con fundamento en el orden natural de las cosas, para convertirse en un precepto voluntario, cuyo poder vinculante no proviene de su valor in-

(29) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 2, q. 93, a.3.

(30) Olgiati, Francesco, *Il Concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, (Milán, Vita e pensiero, 1944), pág. 59.

(31) Scoto, Juan Duns, *Opus Oxoniense*, II, 7.

(32) Graneris, Giuseppe, *op. cit.*, pág. 80.

trínseco, de su justicia objetiva, sino de la autoridad de aquel que la impone (33). Es claro que la infinita bondad de Dios garantizaba —para los nominalistas— la rectitud de los preceptos, y la necesaria sujeción de la ley humana a la ley divina positiva era un seguro contra los desbordes de la voluntad de poder. Las consecuencias de este modo de ver las cosas se pondrán de manifiesto en toda su importancia cuando, al debilitarse la fe, la ley humana positiva carezca de todo criterio objetivo al cual referirse, transformándose en el arbitrio —ahora liberado de los preceptos divinos— del príncipe absoluto, la voluntad popular o la voluntad de la clase dominante.

Por otro lado, el nominalismo —precedido también en esto por la doctrina escotista de la individuación por la forma—, al negar la capacidad del intelecto para captar los conceptos universales, reduce el ámbito del saber a lo percibido sensiblemente, es decir, a lo singular y contingente. Visualizándolo todo desde la perspectiva individual, necesariamente debía concebirse al derecho como una potestad personal, como una facultad del individuo, poder de su voluntad sobre las cosas propias (34). Ockham echa de este modo las bases del subjetivismo jurídico, que culminará en las “declaraciones de derechos” tan caras a la dieciochesca mentalidad liberal (35).

Los discípulos de Ockham fueron muchos: Pedro D'Ailly, Juan Gerson (36), Juan Driedo y Gabriel Biel, éste último maestro en teología de Martín Lutero. “No las cosas mismas, sino la voluntad de Dios es la regla de toda justicia y rectitud” (37), escribía Biel, pensamiento del que su discípulo debía sacar todas sus consecuencias, borrando definitivamente a la ley eterna del horizonte humano. Dice Lutero en su famoso “De servo arbitrio”, que “no porque debe o debía querer así es justo lo que Dios quiere, sino que, al contrario, porque lo quiere es justo lo que acontece” (38). El orden fundamental y fundante de la normatividad jurídica quedaba roto y el derecho se convertía en “casi tanto como un castigo”, que si bien conservaba la atadura de la ley divina positiva, ya no estaba anclado en un orden objetivo y racional, valioso de por sí, en virtud de la rectitud de su contenido.

En consonancia con el voluntarismo divino, el derecho positivo no resulta válido sino en virtud de su fuente: la autoridad del príncipe,

(33) Cf. Villey, Michel, *Essor et decadence du volontarisme juridique*, en Archives de Philosophie, Nº III, Nueva Serie (París, Sirey, 1958), pág. 88 y ss.

(34) Cf. Villey, Michel, *La genèse du droit subjectif dans la pensée de Guillaume d'Ockham*, en: Archives de Philosophie du Droit, nº IX (París, Sirey, 1964), pág. 36.

(35) Sobre el subjetivismo jurídico, véase mi trabajo: *La definición del derecho de Francisco Suárez - Del objetivismo al subjetivismo jurídico*, en: Cuadernos de la Universidad, nº 12 (San Juan, Universidad Católica de Cuyo, 1975).

(36) Gerson, Juan, *De vita spiritus animae*, III, 13.

(37) Biel, Gabriel, *Collectiorum Sententiarum*, I, d. 43, q. 1.

(38) Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, XVIII, 712, 32.

ya que éste es ministro de Dios para castigar a los malvados y los preceptos de su voluntad deben ser obedecidos aún cuando sean injustos. “La justicia de la ley —escribe Michel Villey— no es más la condición de su validez; entendido esto como la justicia de su contenido. Lo que importará, de aquí en adelante, (...) será su justicia formal, la condición de que ella proceda de la autoridad. Toda ley debe ser obedecida porque es un mandato del príncipe y porque la autoridad del príncipe es de derecho divino” (39). Con esta afirmación, el reformador ha echado las bases del moderno positivismo jurídico; teóricamente no dice nada que no haya sido ya afirmado por Ockham; su “aporte” consiste en extraer de ese pensamiento sus últimas consecuencias, las que serán favorablemente acogidas por un mundo ya muy distinto del que rodeó la prédica del Venerabilis Inceptor.

LA LIBERACION DE LA LEY DIVINA POSITIVA

El “mundo nuevo”, en el que va a producirse la segunda de las rupturas, es el de la edad moderna, cuando Dios desaparece del universo para ser suplantado por la “naturaleza” o la “razón”. Antonio Gómez Robledo sintetiza en un párrafo admirable —refiriéndose a la supremacía de la contemplación— la visión del mundo de los pensadores modernos; escribe el filósofo mejicano que “la actitud teórica se vuelve incomprensible, o por lo menos de rango inferior a la actitud práctica, el día que Dios desaparece —y sin que para esto sea necesaria una posición formalmente atea— del horizonte físico y mental del hombre que escruta el universo. En un mundo, en efecto, que se ha reducido a materia y a movimiento, a relaciones físico-matemáticas conociendo las cuales puede el hombre, dentro de ciertos límites, actuar y dominarlo, la acción tiene un valor incomparablemente mayor que la contemplación. (...) Otra cosa es naturalmente cuando el mundo continúa siendo, en concepto y vivencia, la obra de Dios y el pregón de su gloria” (40). Así como para la Edad Media “la naturaleza era la creación de Dios y la antigüedad una especie de precursora de la revelación, para los tiempos modernos ambas cosas se convierten en medios para liberar a la existencia de la Revelación y para mostrar que esta última no tiene realidad y hasta que es hostil a la vida” (41). Es evidente que en un mundo reducido a realidad extensa, a sustancia única o mecanismo determinísticamente regulado, Dios no puede sino estar ausente, al menos que se sostenga, como Spinoza, que “Dios es cosa extensa” (42), con lo cual la divinidad queda degradada en su esencia.

(39) Villey, Michel, “*La formation de la pensée juridique moderne*” (París, Montchrestien, 1968), pág. 302.

(40) Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, (Méjico, FCE, 1957), pág. 145.

(41) Guardini, Romano, *op. cit.*, pág. 41.

(42) Spinoza, Baruch, *Ética*, (Madrid, Aguilar, 1973), pág. 88.

El nombre más apropiado para este modo de ver el mundo, propio de la época moderna, es el de inmanentismo. Escribe a este respecto Sciacca que "el inmanentismo como tal es la negación de la trascendencia en su sentido auténtico, es decir, del Ser "más allá" (trans) del mundo humano y natural, y cuyo ser no es el mismo (unívoco) del ser del mundo. Para el inmanentismo (y el inmanentismo, cuando es metafísico, no puede menos de ser panteísta), el mundo y Dios no son dos realidades realmente distintas y opuestas: Dios inmanente al mundo significa que el mundo tiene en sí mismo su principio, la razón de su existencia y de todos sus efectos; el mundo y su principio se adecuan perfectamente, es decir, el mundo se adecua a sí mismo, es principio de sí mismo y, por esto, incondicionado y autosuficiente" (43). Como bien expresa el filósofo italiano, para la cosmovisión moderna, el principio del mundo se encuentra en el mundo mismo; Dios se disuelve en el universo y termina identificándose con él (44).

Las consecuencias de la cosmovisión moderna sobre el problema del fundamento del derecho, consisten principalmente en la ruptura de los últimos lazos que lo religaban con la divinidad; el orden jurídico se desvincula no sólo de la ley eterna, sino de la ley divina positiva; se "libera" de la atadura de sus preceptos, fundándose en un derecho natural secularizado y deforme, tanto en su versión racionalista, como en la variante naturalista (45). Lo afirmado por Grocio a título de hipótesis: la existencia del derecho natural aún en el caso que Dios no existiese, o no se ocupase de los negocios humanos (46), se convertirá en doctrina positiva en la casi totalidad de los pensadores posteriores. Hobbes —contemporáneo de Grocio—, Thomasius, Voltaire y Rousseau, edificarán sus sistemas de derecho natural con absoluta prescindencia de todo elemento divino (47). El resultado será un derecho con fundamento en una naturaleza entendida en sentido mecanicista, como sistema de relaciones de causalidad eficiente, sin sentido ni finalidad intrínseca (48), o en una razón pura, desvinculada de lo real, tal como lo sostuvo Kant en sus "Principios metafísicos de la doctrina del derecho" (49).

Ambas corrientes dieron como fruto un derecho inhumano, levantado sobre una naturaleza mutilada o una razón desencarnada, que había cortado los puentes con la realidad de las cosas.

- (43) Sciacca, Michele F., *Herejías y verdades de nuestro tiempo*, (Barcelona, Luis Miracle, 1958), pág. 10.
- (44) Vancourt, R., *Pensamiento moderno y filosofía cristiana*, (Andorra, Casal i Vall, 1959), pág. 67.
- (45) Puy, Francisco, *Lecciones de Derecho Natural*, (Santiago de Compostela, Porto, 1970), pág. 202.
- (46) Grocio, Hugo, *Del Derecho de la guerra y de la paz*, pról. 11.
- (47) Cf. Graneris, Giuseppe, *op. cit.*, pág. 90.
- (48) Villey, Michel, *Historique de la Nature des Choses*, en APD. nº 10 (París, Sirey, 1965).
- (49) Kant, Manuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, (Méjico, U.N.A.M. 1968), pág. 14.

Derecho ahistórico y teóricamente perfecto, rígido y estático, cuya intemporalidad lo convertía en aplicable a todo lugar y todo tiempo. Este derecho natural, separado de Dios y de la visión teleológica del universo, debía conducir, como consecuencia necesaria, al positivismo jurídico, cuya característica principal será la negación de ese mismo derecho natural. "A medida que la idea de derecho natural va siendo más y más distorsionada —escribe Carlos Sacheri—, todos esos autores (Hobbes, Rousseau, Thomasius) se ven obligados a ampliar el espacio reconocido a la autoridad humana, al estado, fuente de todo derecho y de toda justicia. El siglo XIX, ese siglo de subjetivismo romántico y de positivismo, no tendrá más que sacar las conclusiones lógicas de ese vasto movimiento (...); ya no habrá más que una ley, la que emana del poder político: es el positivismo jurídico" (50).

LA LIBERACION DE LA LEY NATURAL

La concepción racionalista del derecho natural, será atacada en el siglo XIX desde dos frentes: el primero, el de la Escuela Histórica del Derecho, que opondrá al inmovilismo ahistórico de la doctrina, la realidad de la mutación del orden jurídico en el tiempo. "Constituye un mérito innegable de la Escuela Histórica del derecho —escribe Theodor Steinbüchel— el haber llamado la atención sobre el carácter histórico de todo derecho; pero su debilidad, abocada al relativismo y positivismo jurídicos, consistió en no haber sido capaz de ver en el distinto derecho histórico al derecho natural, que está por encima de la historia, aunque se realiza bajo forma histórica" (51). La pretensión racionalista de deducir de conceptos a-priori o de esquematizaciones de la naturaleza humana, un sistema de derecho perfecto, excluido de la temporalidad y contingencia de las realidades humanas, chocaba contra la experiencia y —en ese momento— contra el sentido histórico desarrollado a fines de la Edad Moderna; la traspolación efectuada por la Escuela del Derecho Natural de los métodos de pensamiento propios de las ciencias especulativas, al campo de la praxis humana —en el que se inserta el derecho—, hizo fácil la crítica historicista y arrastró en su caída al concepto mismo de derecho natural.

Por otra parte, el positivismo, la filosofía característica del siglo XIX, con su pretensión de declarar cognoscible sólo los objetos de la experiencia sensible, medibles y cuantificables, tenía que reducir el ámbito de lo jurídico a aquel de sus elementos susceptibles de ese tipo de saber: la ley puesta por la autoridad humana. "Aplicada al derecho —escribe Henri Batiffol—, esta concepción (el positivismo) condena toda búsqueda de un derecho natural: especulación metafísica cuya

- (50) Sacheri, Carlos, *Civilización y Culturas*, en: Verbo, Nº 150 (Bs. As. 1975), pág. 47.
- (51) Steinbüchel, Theodor, *Los fundamentos filosóficos de la Moral Católica*, (Madrid, Gredos 1960), pág. 220.

imposibilidad está suficientemente probada por las contradicciones que hacen que sus mismos sostenedores se opongan entre sí. Por el contrario, las legislaciones positivas son fenómenos que se desarrollan en el tiempo y en el espacio; de ahí la utilidad de su estudio" (52).

De esta forma se produce la ruptura del orden jurídico con la naturaleza de las cosas; el derecho deja de tener su fundamento en el orden natural del mundo y del hombre; su único título de validez proviene del hecho de haber sido sancionado por el estado conforme al procedimiento previsto legalmente (53). La "Liberación" del derecho de toda norma objetiva se ha producido; la voluntad del legislador —individual o colectivo— es absolutamente libre para crear los contenidos del orden imperativo de la convivencia. Los textos de dos positivistas son muy elocuentes a este respecto: "El poder jurídico —escribe Félix Somló— o, según otras terminologías, el legislador, el Estado, el poder soberano, pueden promulgar como tal cualquier proposición jurídica" (54). Y el más encumbrado de todos, Hans Kelsen, afirma que "todo posible contenido puede ser derecho; no hay comportamiento humano que como tal, y por razón de su contenido, no pueda ser contenido de una norma jurídica" (55). En otros términos, el fundamento de los preceptos jurídicos radica única y exclusivamente en su promulgación por el poder del estado, el que a su vez ha sido despojado de toda fundamentación natural. Ya no más la razón, la naturaleza o Dios, serán la fuente de valor de los preceptos sociales; sólo la fuerza del estado, su capacidad de coerción, dará a las normas el carácter de jurídicas.

LA ULTIMA LIBERACION: LA SUPRESION DE LA LEY POSITIVA

No obstante las "liberaciones" ya operadas, que habían privado al orden jurídico de todo fundamento válido, quedaba aún la posibilidad de una última y radical ruptura. El derecho positivo, sin fundamento ya fuera de sí mismo, reducido a un puro hecho de fuerza, será cuestionado en cuanto tal; habrá quienes, llevando el proceso liberador hasta sus últimas consecuencias, proclamen que el mismo sistema jurídico positivo debe desaparecer con el inminente e inexorable arribo de la paradisíaca sociedad sin clases. "Por lo que al derecho se refiere —escribe Carlos Max— nosotros hemos puesto de relieve, entre muchos otros, la contraposición entre el comunismo y el derecho (...); concebimos el derecho en general como lo que corresponde al estado de com-

- (52) Batiffol, Henri, *Filosofía del Derecho*, (Bs. As., EUDEBA 1972), pág. 8.
- (53) Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, (Bs. As., EUDEBA, 1969).
- (54) Somló, Félix, *Juristische Grundlehre*, cit. por Welzel, Hans, op. cit., pág. 194.
- (55) Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, cit. por Welzel, Hans, op. cit., pág. 195.

petencia, de la libre propiedad privada" (56). En el momento en que "haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo (...), se desarrollen también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada uno, según su capacidad, a cada uno, según sus necesidades" (57).

Se consuma de este modo la ruptura con la última de las leyes del orden clásico-cristiano y se proclama un "reino de la libertad" (58), en el que el orden jurídico estará totalmente ausente. La ley positiva, a la que ya se había sustraído la justificación divina y la emergente de la realidad de las cosas, no podía sino caer arrastrada por la lógica inherente al proceso "liberador". La tesis marxista de la desaparición del derecho, no obstante ser utópica e irrealizable, es estrictamente coherente con las premisas que se habían ido sustentando desde el ocaso de la Edad Media. Es a todas luces evidente que un orden jurídico cuyo único título a la obediencia es la fuerza como realidad de hecho —ya que el Estado ha sido privado también de toda fundamentación natural o divina—, no vale la pena ser obedecido ni conservado; un derecho que se convierte en un elemento de compulsión, injustificado y arbitrario, en una fuerza represiva heterónoma e inútil, no merece otro destino lógico que la desaparición. Esto es expuesto en un párrafo admirable por Rafael Gambra, cuando escribe que "el segundo fenómeno bien patente en nuestro presente histórico es la rebelión del individuo y de la masa contra cualquier forma de autoridad o de preeminencia y de estructura prevalente. Se trata de una consecuencia del fenómeno anterior: desposeído el mundo humano supraindividual (instituciones, leyes, costumbres, poderes) de todo carácter necesario o sagrado por la visión relativista o progresista de tales realidades; desvinculado el individuo de las mismas por la previa conformación masificada y utilitarista de su mente, se rebela espontáneamente contra esas realidades político-históricas, que ni comprende ya ni ama; en las que ve sólo su carácter constrictivo y su irracionalidad" (59). Un derecho apoyado sólo en la amenaza de la coacción y que no obliga en conciencia, está condenado a la desobediencia perpetua; cuando no se vive el deber jurídico como ético o como sagrado, cuando se lo considera sólo un imperativo hipotético —como quería Kelsen—, se lo obedece sólo en la presencia del gendarme y se lo viola cada vez que la impunidad se presenta como segura.

Las consecuencias más inmediatas de esta forma de concebir el

- (56) Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, (Bs. As., Pueblos Unidos, 1973), pág. 240.
- (57) Marx, Carlos, *Crítica del programa de Gotha*, (Bs. As., Anteo, 1973), pág. 33.
- (58) Marx, Carlos, *El Capital*, Tº III, (Méjico, FCE, 1973), pág. 759.
- (59) Gambra, Rafael, *El silencio de Dios*, (Madrid, Prensa Española, 1968), pág. 26.

orden jurídico —sin arraigo en la naturaleza de las cosas o en la Divinidad—, han sido enumeradas por Tomás D. Casares como la desobediencia generalizada y agresiva a la Ley, la inestabilidad crítica de la legislación y la falta total de respeto por la libertad de la persona humana (60), y pueden resumirse con la frase que Dostoievski atribuye a Iván Karamazov: “Si Dios no existe, cualquier cosa puede ser justa”. El derecho “liberado” termina con la aniquilación de sí mismo.

EL CAMINO DE LA REEDIFICACION DEL ORDEN JURIDICO

Luego de lo afirmado hasta ahora, resulta de toda evidencia que el camino para la reconstrucción del pensar jurídico y del orden vinculante de la convivencia, no puede ser otro que el de la religación o re-vinculación del derecho con todas aquellas realidades capaces de conferirle fundamento, justificación y vida eficaz: ante todo con Dios, principio absoluto de todo lo real; con la naturaleza de las cosas, descubierta por el intelecto y norma del obrar humano, y con la autoridad, entendida como principio ordenador de la sociedad de los hombres hacia su bien común. Para esto, es necesario “llegar a la convicción de que mientras no se retroceda a una razón o un fundamento absoluto, no alcanzará su más alta y definitiva validez la tarea de determinar el fundamento del derecho y de la justicia; es preciso llegar a la convicción de que de otro modo no podrá tener jamás eficacia la exigencia de la justicia como un límite que la voluntad de poder necesariamente ha de respetar. Esto quiere decir, concretamente, que si el hombre tiene derechos irrevocables, es porque ha sido creado como persona por una disposición divina, esto es, por una disposición que se encuentra fuera del alcance de toda discusión humana” (61). Cualquier otro camino conducirá necesariamente al fracaso: la deificación del estado, de una raza o de una clase social, han tenido —y tienen— como consecuencia necesaria el convertir en un infierno la ciudad de los hombres. Sólo la re-fundamentación del orden del derecho en la Divinidad y en el orden natural que de ella dimana, podrá conferirle a la ciudad terrena un rostro humano, el carácter de morada habitable para el hombre en su peregrinaje temporal hacia la Ciudad de Dios.

CARLOS IGNACIO MASSINI

(60) Casares, Tomás D., *Plenitud del Derecho*, en *Universitas*, Nº 1, (Bs. As., U.C.A., 1967), pág. 18 y ss.

(61) Pieper, Josef, *op. cit.*, pág. 31.

LA CUARESMA EN LAS MISIONES GUARANÍTICAS

El hombre moderno, consciente de los progresos de la ciencia y de la técnica, se ve frecuentemente afectado por un sentimiento de vanidad que lo lleva a considerarse muy superior a sus congéneres de épocas pretéritas. De donde podría sospecharse que su tan mentada madurez aún no se ha desprendido del todo de los vestigios de la adolescencia. Obviamente, de esta infatuación no están exentos muchos cristianos, y en gran parte es por eso que con tanta acritud como ignorancia se expresan hoy en día numerosos dislates sobre el quehacer de la Iglesia en los tiempos pasados. Algunas expresiones en boga podrían hacer pensar que tan sólo después del último Concilio los cristianos han descubierto el Evangelio y la Iglesia las fórmulas óptimas para su pastoral. Lo cual es, por lo menos, discutible.

Para ayudarnos a reflexionar con un poco más de humildad sobre la obra de los que nos precedieron en la fe y sobre la nuestra, quizás sean oportunas las siguientes notas —que de ninguna manera pretenden ser exhaustivas— sobre un aspecto muy limitado de la pastoral litúrgica en las misiones guaranícas.

La Cuaresma

Que sepamos, los autores y cronistas no se han ocupado ex profeso de las celebraciones cuaresmales y de Semana Santa en las reducciones guaranícas, pero la correspondencia de los misioneros y referencias incidentales de historiadores nos permiten inferir la solemnidad y el recogimiento con que este “tempus acceptabile” era celebrado. Así, el P. Lozano nos cuenta que el gobernador Don Bruno Mauricio de Zabala escribía, luego de visitar la reducción de Santa Rosa durante la Semana Santa de 1725: “Ahora comprendo por qué el demonio persigue con tanta saña a las misiones de los jesuitas del Paraguay, después de haber visto yo por mis propios ojos, cómo florece allá la piedad cristiana” (1).

(1) Citado por J. A. de Laburu S.I., en *La Devoción a la Eucaristía entre los indios guaraníes*, revista “Estudios”, nº 393, 1944, p. 320.

Todo el esfuerzo cuaresmal, informado por un espíritu de recogimiento y penitencia, tendía a la mejor preparación de la comunión pascual, anticipo y prenda de la resurrección futura, y a intensificar la instrucción de los catecúmenos que recibirían el bautismo el Sábado Santo (2).

Durante la cuaresma, los indios se congregaban todas las semanas dos o tres veces para asistir a pláticas doctrinales. Según una carta del P. Antonio Betschon (3), esas pláticas tenían lugar los miércoles y viernes; comenzaban con la narración de una historia o un ejemplo "que conmueva", y luego de la instrucción los hombres se flagelaban recitando el Salmo 50 (Miserere).

En el transcurso de la cuaresma, los padres a cargo de las reducciones se intercambiaban, yendo a predicar misiones de ocho días en otros pueblos, a fin de dar a los indios mayor libertad en la elección de sus confesores. Cuenta el P. Cardiel que desde Septuagésima hasta la octava del Corpus, tiempo útil concedido por privilegio a los indios para el cumplimiento del precepto pascual, cada confesor escuchaba entre cuarenta y cincuenta confesiones por la mañana y treinta o cuarenta por la tarde; por fortuna, parece que entre los guaraníes no había escrupulosos (4). "Todos se confiesan las quaresmas y muchas otras veces entre año" leemos de los indios de S. Ignacio del Paraná en una carta anua del P. Oñate de 1619 (5).

Ya desde el comienzo del entable de las reducciones se implantó entre los neófitos la práctica penitencial de la Iglesia (6), y aunque en los muy primeros tiempos no se les permitió el uso de las disciplinas "por su gran pobreza y desnudez" (7), más tarde esta práctica se extendió. El ayuno y la abstinencia eran observados con exactitud edificante. Narra el P. Cataladino, que habiéndose puesto al alcance de un grupo de indios, durante la cuaresma, una abundante caza, en un lugar donde en otras épocas del año escaseaba, no sólo dejaron pasar los

-
- (2) A medida que las reducciones se implantaban con mayor profundidad, disminuía el número de bautismos de adultos, ya que las familias cristianas hacían bautizar a sus hijos a poco de nacer.
- (3) Escrita en 1719, desde la Reducción de los Tres Mártires Japoneses; editada por M. Matthei: *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, parte II, Universidad Católica de Chile, Sgo. de Chile, 1970, p. 238 (242); cf. también: A. Sepp, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, EUDEBA, Bs. As., 1971, p. 189.
- (4) Cf. J. Cardiel, *Carta-Relación*, presentada y editada por el P.G. Furlong S.I., Librería del Plata, Bs. Aires, 1953, pp. 135 y s., n° 43 y 44; cf. A. Sepp, o.c., p. 228.
- (5) Fac. de Fil. y Letr., *Documentos para la historia argentina*, tomo XX - Iglesia, Bs. Aires, 1927, p. 205.
- (6) Cf. Carta anua del P. Diego de Torres, 1613; tomo XIX, p. 173 y sig. de obra cit. en nota 5.
- (7) P. Diego de Boroa, en relación al P. Oñate, Carta anua de 1617, en o.c. en nota 5, p. 92.

animales, sino que aun desviaban la vista cuando los encontraban en su camino, por temor de caer en la tentación de comerlos, puesto que tanto apetecían la carne y en ese tiempo estaba prohibida (8).

Para formarse una idea de lo que sería la celebración dominical en cuaresma, ayudará conocer las distribuciones de un domingo ordinario. El P. José Cardiel las describe con bastante detención (9): muy temprano suenan las campanas del pueblo y acuden todos, yendo con mucho orden, hombres, mujeres, niños y niñas, a ocupar los lugares especiales que tienen asignados en la iglesia. Luego de saludar al Santísimo, los adultos recitan, en el recinto, las oraciones y el catecismo en su lengua, y algunas nociones de instrucción general, como ser los nombres de los días de la semana y los meses del año en castellano. Mientras tanto, los niños, que han salido de la iglesia, practican el mismo ejercicio: los varones en el patio interno, y las niñas en el cementerio aledaño. Enseguida, se reúnen nuevamente todos en la iglesia para escuchar una instrucción doctrinal y moral, a cargo de un misionero. A continuación, hace su entrada el Celebrante, revestido de capa pluvial, mientras se entona el "Asperges", y comienza la Misa Mayor, cantada "a plena música". Una vez terminada, todos recitan el acto de contrición y cantan el "Bendito y alabado", lo cual ejecutan todas las veces que asisten a Misa. De inmediato, los varones de todas las edades se congregan en el patio de los Padres, y las mujeres en el cementerio. En cada grupo se toma cuenta de los presentes y un indio de respeto repite el sermón oído en la iglesia, agregando a veces reflexiones piadosas de su propia cosecha. A la tarde vuelven a reunirse para las Vísperas, el Rosario y otros ejercicios de piedad. Además, todos los domingos, después de la Misa Mayor, se celebra una Misa rezada para los convalescientes y otras personas que no han podido asistir a aquella (10).

De modo semejante, pero con mayor acentuación sobre el espíritu propio del tiempo, debían celebrarse los domingos de cuaresma. En algunos pueblos durante ese tiempo los músicos empleaban unas flautas "grandes y lúgubres" (11).

Examen y confesiones

Todos los años, en vista del cumplimiento del precepto pascual, se tomaba a todos los indios un examen general de doctrina cristiana y se procuraba corregir la ignorancia de los hallados deficientes. A cada uno de los aprobados se le proporcionaba una tablilla en la

-
- (8) Ibid. p. 154.
- (9) J. Cardiel, o.c., pp. 174 y s., n° 126-130.
- (10) Cf. J. Cardiel, *Declaración de la Verdad*, editada por H. Hernández, Imprenta de Alsina, Bs. Aires, 1900, pp. 277 y s.
- (11) J. Cardiel, *Carta-Relación*, l.c., p. 164, n° 105.

que constaba su aptitud. El indio al ir a confesarse el día elegido, entregaba la tablilla al confesor por una abertura del confesonario. El sacerdote, después de oírlo en confesión, daba al indio otra tablilla con la inscripción "confesó" pirograbada, para que el penitente, cuando fuera a comulgar, la entregara al sacristán que las iba recogiendo en un platillo; con todo lo cual se aseguraba la buena preparación de los comulgantes (12).

Práctica eucarística

Estas comuniones eran en general muy fervorosas. Desde los inicios los misioneros inculcaron a los indios una profunda devoción eucarística; de allí la fama perdurable que alcanzó la celebración de la fiesta de Corpus Christi con su original procesión. Eran tales los prodigios de reformación de costumbres obrados por el Santísimo Sacramento, que con conocimiento de causa el provincial Padre Oñate podía escribir al P. Muzio Vitelleschi, General de la Compañía: "...parece que en estos indios lo mismo es comulgar que obligarse a nunca más pecar y a reformar eficazmente la vida" (13).

Grande era el número de comulgantes, como se puede inferir del hecho de que, hacia 1670, en las reducciones se distribuían unas ciento veinte mil comuniones anuales (14). Si se tiene en cuenta que la práctica de la comunión frecuente no estaba entonces difundida en la Iglesia, y que la población total de las reducciones pocas veces sobrepasó las cien mil almas, se puede afirmar que esa cifra de comuniones es altamente satisfactoria, pues no se debe olvidar que de la población global hay que descontar a aquellos que por su edad, enfermedades u otros impedimentos no podían recibir el sacramento.

Semana Santa

La preparación cuaresmal culminaba en la celebración comunitaria de la Semana Santa, que ya desde los comienzos las reducciones procuraron rodear de la mayor solemnidad. Dice el P. Leonhardt (15) que el P. Roque González de Santa Cruz, uno de los mártires rioplatenses, "...persuadido de la conveniencia de dar al culto el mayor esplendor según las circunstancias, valíase de él para enseñar intuitivamente las ideas religiosas a los indios".

Desde la incipiente reducción de S. Ignacio del Paraná, escribía

(12) Ibid. p. 135, nº 43 y 44.

(13) Fac. de Fil. y Letr. *Documentos...*, tomo XX, Carta anua de 1619, p. 205.

(14) J. A. de Laburu, art. cit., p. 308. El P. Techo en el tomo 3 de su *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, trae ejemplos extraordinarios, especialmente en el cap. V, pp. 27-29.

(15) C. Leonhardt S.I., en revista "Estudios", nº 209, 1928, p. 194.

en 1616 el P. Diego de Boroa (16): "la semana santa hicimos el oficio con aparato según nuestra pobreza y corto posible; acertó a venir aquí un indio carpintero de la Asunción que nos hizo un monumento de madera con sus barandillas y grada, lo cual todo se cubrió con cuantos frontales y ropa había en la sacristía, y adonde faltó el paño suplió la falta el papel pintado; pusimos el Santísimo Sacramento, la primera vez que aquí se ha puesto, con muchas luces y lamparillas, con la mayor decencia que se pudo". Como se ve, dentro de la total indigencia de los comienzos, los misioneros se ingeniaban para dar el mayor brillo a las celebraciones, convencidos como estaban —y repetidamente lo afirman en sus escritos— de que esa magnificencia y ornamentación ayudaba a los indios —y ayuda siempre a la gente sencilla— a formarse un gran concepto de la majestad y grandeza de Dios. Con el afianzamiento de las nuevas cristiandades, estas penurias iniciales fueron desapareciendo gradualmente, de tal modo que las iglesias guaranícas llegaron a superar en esplendor a los templos de las ciudades americanas, salvo pocas excepciones.

De acuerdo a estos principios, siempre se procuró dar el mayor realce a los cultos del Triduo Sacro, con esmerados Oficios de Tinieblas, Misas y procesiones.

El Jueves Santo, de acuerdo a las disposiciones litúrgicas vigentes, luego de la Misa de conmemoración de la institución de la Eucaristía, se reservaba el Santísimo en un monumento muy adornado e iluminado. Por la noche había sermón (de Pasión, de Soledad) tanto el Jueves como el Viernes, y procesión con imágenes de bulto alusivas a los misterios celebrados a las que se las llama "pasos", de acuerdo a la costumbre española. Antes de que salgan estos Pasos, se presenta un grupo de niños, vestidos de sotana, y entran en la iglesia pasando delante del Celebrante que, revestido de capa pluvial, está sentado a la puerta del templo. Cada niño lleva y exhibe algún instrumento de la Pasión de Cristo y canta en guaraní una estrofa en la que se exalta los sufrimientos del Salvador con relación a dicho instrumento, a la manera de nuestros "Improperios" del Viernes Santo. Y terminaba exclamando: "¡Ay! ¡Ay! ¡Ah ingratitud sin igual!". Del mismo modo se desempeñaban sucesivamente los demás integrantes del grupo y desfilaban luego saludando con genuflexión al Santísimo, y salían de la iglesia. A continuación, el canto era retomado por los músicos, luego de habérselo entonado el Miserere. Salía enseguida la procesión que era seguida por todo el pueblo; desde el Paso de Jesús azotado en la Columna y de María Dolorosa, la mayoría se flagelaba. En llegando a la Cruz de la plaza se entonaba algún himno y el Preste cantaba la oración correspondiente.

El Viernes Santo, además del Oficio de Presantificados, de la procesión similar a la del Jueves y de la predicación alusiva a la Pasión

(16) Carta anua de 1617 ya citada, pp. 91 y 92 (modernizamos algo la grafía).

del Señor y la soledad de María, se celebraba un Via Crucis muy solemne y emotivo del que participaba toda la población.

El Sábado Santo, ya desde los primeros tiempos de las reducciones, tuvo una celebración muy destacada, en especial a causa de su liturgia de carácter acentuadamente bautismal. Así, en su carta ya mencionada, el P. Diego de Boroa, relata que en su misión, luego de una cuidadosa preparación de los catecúmenos, el P. Juan de Salas "los bautizó con mucha solemnidad el sábado santo con palmas y coronas aderezando muy bien la iglesia, haciendo música entretanto las chirimías del lugar" (17). Como se ha dicho, con el progreso de los pueblos fueron aumentando los medios de dar mayor fasto a las ceremonias. El P. Antonio Sepp afirma que nunca faltaba en las reducciones el Santo Sepulcro para el Sábado Santo (18).

Cuando, al comenzar el oficio litúrgico, se encendía y bendecía el fuego nuevo, todos los indios procuraban apoderarse de algún tizón de la hoguera para llevarlo a su casa. Como había niños especialmente preparados para la lectura en latín y en castellano, no ofrecía dificultad la selección de cantores para la proclamación de las numerosas profecías de la entonces larga ceremonia. Si había niños o adultos para bautizar, recibían el sacramento en el momento correspondiente del Oficio. Los bautisterios de las iglesias de las reducciones son famosos por su belleza y ornamentación.

Domingo de Resurrección

Si los indios se habían compungido profundamente durante la cuaresma y la Semana Santa, no era menor su desbordante regocijo en la celebración de la Pascua de Resurrección. Desde el amanecer llenaban la iglesia y la música alegraba todo el ambiente. Las iglesias, en donde siempre, según Cardiel (19), "todo está con tanto adorno y aseo, ... que infunde tal alegría y consuelo espiritual que parece entrar uno en algún palacio del cielo", ese día resplandecían con sus mejores adornos y profusión de luces. En dos tronos se colocaban sendas estatuas de N.S. Jesucristo y de su Madre Inmaculada. El Celebrante, el coro y los hombres tomaban la imagen del Redentor y la llevaban procesionalmente alrededor de la plaza. Mientras tanto, por otra puerta, salían las mujeres portando la estatua de la Santísima Virgen; todo esto en medio de los sonos del "Regina Coeli" cantado por todos, el tintineo de las campanillas sacudidas por los acólitos y el tremolar de banderas y estandartes agitados por los Cabildantes y

(17) Loc. cit. en nota 7. p. 83.

(18) Citado por Leonhardt en *Datos históricos sobre el teatro misional*, revista "Estudios", nº 151, 1924, p. 50. En la Reducción de Santa María de Fe (Paraguay) se conserva aún uno de esos sepulcros, que es una verdadera obra de arte.

(19) Cf. *Carta-Relación* ya citada, p. 156, nº 87.

otros personajes. Cuando los dos cortejos se encontraban, la Santísima Virgen rendía acatamiento a su Hijo haciendo tres reverencias, y todo el pueblo hincaba las rodillas en honor del Señor resucitado. Luego, el grupo de "danzantes", que nunca faltaba en las reducciones, ejecutaba alguna danza adaptada a las circunstancias, y todo el mundo regresaba a la iglesia para la solemne Misa de Pascua (20).

Conviene hacer notar que todo el esfuerzo apostólico que una evangelización tan esmerada requería, los padres jesuitas lo realizaron sin apartarse en nada de sus distribuciones regulares cotidianas, de modo que su vida en los pueblos de indios se desarrollaba con ritmo semejante al de los colegios y residencias urbanas, como repetidamente lo hacen notar en sus cartas anuas los diferentes provinciales y lo recalcan en sus escritos los mismos misioneros. Y esto que parecería una dificultad, contribuyó en gran parte al éxito de esa empresa evangelica, pues la fidelidad a los compromisos contraídos y la exacta observancia de sus reglas atrae las bendiciones de Dios que hace fecunda la labor del religioso. Así, uno de aquellos misioneros, el tan citado P. Cardiel, afirma que si los ministerios pastorales no dieran lugar a los misioneros para el estricto cumplimiento de sus distribuciones regulares, ciertamente "abandonaríamos las Misiones, pues la caridad bien ordenada y más espiritual, empieza por sí mismo" (21).

Al terminar conviene dejar constancia de que todo lo hasta aquí asentado no es más que un rápido boceto de un aspecto muy limitado de esa relevante empresa pastoral que fueron las reducciones guaraníes, cuyos frutos en todos los órdenes han sido descriptos de manera magistral en "Misiones y sus pueblos de Guaraníes" por el P. Guillermo Furlong; frutos que en su tiempo llevaron a Muratori a bautizar la obra, en que de ellos se ocupaba, con el nombre prestigioso de "El Cristianismo Feliz".

ALBERTO MARIA SARRABAYROUSE O. S. B.

(20) Para todo lo referente a este tema, en especial al Triduo Sacro, cf. principalmente: P. Hernández, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 tomos, Barcelona, 1913, passim; J. Cardiel, *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, ibid. en apéndice al t. II, pp. 514-614; J. Cardiel, *Carta-Relación* ya citada, pp. 171 y s., nº 119; las ya citadas Cartas anuas, passim; y particularmente las pp. 52 y ss. del interesante artículo del P. Leonhardt sobre teatro misional ya mencionado.

(21) J. Cardiel, *Carta-Relación*, p. 134, nº 41.

RECORDANDO A VIEJOS CURAS DE ENTRE RÍOS

Fue el 30 de noviembre de 1953. Han pasado ya casi veintitrés años. Era Cura Párroco de Villa Elisa (provincia de Entre Ríos) el Pbro. Don Antonio Gaggión y en aquella fecha cumplía sus bodas de plata sacerdotales. ¡25 años de fecundo apostolado! Para celebrar tan fausto aniversario, toda la población de Villa Elisa y varias delegaciones llegadas desde diversos puntos de la provincia entrerriana rindieron, con su multitudinaria presencia, un cálido homenaje de gratitud al celoso sacerdote a través de varios actos recordatorios de la fecha, como sincera manifestación de cuánto debían —en su fe cristiana y en sus intachables costumbres— a la acción apostólica, desinteresada y noble, de aquel dignísimo ministro de Dios. Verdadero misionero y apóstol evangélico de auténtica vocación, el Pbro. Gaggión se había hecho acreedor al reconocimiento público de la feligresía, que supo valorar sus sólidas virtudes y su incansable labor de verdadero pastor de almas. A realizar los actos conmemorativos de aquella fecha se prestó generosamente a contribuir un conocido escritor y poeta cordobés: fue Don Felipe A. Rueda. Formado primero en la severa disciplina que mantenían los Hermanos de las Escuelas Cristianas en el ya histórico Colegio "San José" de Villa del Rosario (prov. Córdoba), fundado en 1899 por el celoso párroco Monseñor Lindor Ferreira, concluyó su bachillerato en el no menos histórico Colegio de la Inmaculada Concepción que dirigían los PP. Jesuitas en la ciudad de Santa Fe. Desde muchacho se distinguió por sus dotes innatas de escritor y sus producciones literarias, premiadas varias veces, merecieron ser acogidas honoríficamente por las páginas de diarios y revistas de la Capital y del interior del país. A sus 75 años de edad, continúa en Córdoba su labor literaria y es miembro de la Sociedad de Escritores de esta ciudad. Al Pbro. Gaggión le dedicó las siguientes décimas, que fueron leídas en su honor en uno de los actos literarios conmemorativos de la fecha jubilar del distinguido sacerdote.

Apretando el corazón
Pa' sacarle "flor y nata",
Canto a las Bodas de Plata
Del Padre Antonio Gaggión;
Y es propicia la ocasión
Pa' decirle a Villa Elisa
Que aquella primera Misa,
Al salir del Seminario,
Piedra es de un nuevo santuario
Para estas tierras de Urquiza.

Aunque en el Brasil nacido,
Desde muy temprana edad,
La ciudad de Paraná
Fue su terruño elegido.
Allí fue pronto advertido
Su destino superior.
Y un futuro Monseñor,
El Presbítero De Carlo,
Se preocupó en ayudarlo
Para entregarse al Señor.

Teniente de la importante
Parroquia de Gualaguay,
Fue sacerdote ¡caray!
De un principio descollante;
Siempre puesto en la constante
Misión de evangelizar,
Su inteligencia, a la par,
Puso entusiasmo y prudencia,
Actividad, fe y paciencia
Para mil almas ganar.

Maduro en la obligación,
Fue Larroque su destino;
Ya es Párroco, y su camino
Lo lleva a la perfección.
Con sentida vocación
De pastor, sabio y prudente,
Logra marcado ascendiente
Entre su feligresía
Y así llega en su porfía
Al corazón de la gente.

Las Islas de la comarca,
E Ibicuy, principalmente,
Tienen visita frecuente
Del misionero-patriarca.
Todos los rumbos abarca
Y todo lo catequiza;
Pero otra zona precisa
Su palabra bienhechora,
Y lo designan ahora
Párroco de Villa Elisa.

Extenso campo de acción
Es el de aquellas regiones;
Impulsa en sus devociones
Al que siente vocación.
Da al extraviado ocasión
De volver al buen redil;
Consuela enfermos, a mil
Almas alumbra su luz.
¡Lleva el signo de la Cruz
En su estampa varonil!

Su pasión de misionero
Lo lleva a distintos rumbos;
Muchas veces dando tumbos
Por el difícil sendero;
Pero el santo Mensajero
De Dios, todo lo avasalla,
Y se agiganta su talla
Cuando es más rudo el combate.
Y ni el esfuerzo lo abate,
Ni el desdén de la canalla.

Va sembrando su simiente
De bien y de caridad
Con toda la majestad
De sacerdote valiente.
Con su palabra elocuente
Convierte, salva, ilumina;
Hacia el Altar encamina
Mucha juventud florida;
Deja jirones de vida
En su cruzada divina.

Pero alcanza el sacrificio
Del padre Antonio Gaggión
Toda la compensación
De un enorme beneficio;
Llegan hasta el Santo Oficio
Dos de su bien protegidos;
Otros muchos han vestido
También hábito eclesiástico
Y es al fin muy encomiástico
El resultado obtenido.

Seis capillas, levantadas
Con su esfuerzo y voluntad,
Dicen la grandiosidad
De las obras realizadas.
Y así en todas las jornadas
De su noble apostolado,
Sello de santo han dejado
En su camino glorioso,
Muchas veces espinoso,
Pero, al final, alcanzado.

Por eso es que hoy se ha vestido
De gala, esta Villa Elisa,
De aquella primera Misa
Festejando el contenido.
Bodas de Plata ha cumplido,
Bodas con la caridad,
El trabajo, la humildad,
Con sacrificio y tesón.
¡El Padre Antonio Gaggión
Tiene olor a santidad!

Que Dios premie su constancia
Y el esfuerzo realizado;
Que el resultado logrado
Sea su mejor prestancia;
Que Él le dé perseverancia
Para seguir su camino,
Y que se alumbre su sino
Con luz de divinidad
Para mayor santidad
De su bendito destino!

FELIPE A. RUEDA

EL CONCEPTO DE LA HISTORIA EN SAN AGUSTÍN

La teología de la historia que estructura el Santo Africano presenta un doble mérito: el primero, el de ser la más importante de las interpretaciones cristianas del tiempo, que destruyó la visión de la realidad histórica tal cual la concebía el paganismo de la antigüedad, dando de ese modo una sólida base a la sociedad medieval; el segundo, el de ser iniciador del análisis sobre el tiempo que con el andar de los siglos desembocaría en lo que se ha dado en llamar la "filosofía de la historia".

Se advierte en San Agustín una subordinación de lo temporal a lo eterno en una jerarquía ordenada que la sociedad moderna desconoce. Asistimos en nuestra época a una sobrevaloración de lo temporal acompañada de la consiguiente actitud desvalorizadora de todo lo divino y eterno. Este crecimiento de lo mundano y sensual por encima de las cosas del espíritu es la base del desorden en que se debaten tanto el pensamiento como la vida de la sociedad contemporánea. Para San Agustín, en cambio, como para todo el pensamiento cristiano, lo específicamente temporal y el tiempo mismo guardan una subordinación al Verbo eterno e inmutable de donde provienen; la visión agustiniana rescata magistralmente estos valores ofreciendo a la vez una teología del tiempo y una teología de la sociedad con su orden característico.

I. EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

1. San Agustín y su tiempo

La obra del obispo de Hipona recibe las influencias de la cultura y de las ideas del mundo antiguo, tanto grecolatino como oriental, al mismo tiempo que se manifiesta en ella el recorrido de su vida desde su primitiva indiferencia religiosa hasta su conversión y posterior santidad. Heredero como era del pensamiento de los Padres que le habían precedido, afirma la Fe Católica en su lucha contra el error y la herejía que carcomía a la Iglesia africana, en especial el donatismo y el maniqueísmo. La filosofía platónica se le incorpora a través de Plotino

y de los filósofos alejandrinos, ni está tampoco en él ausente la influencia moral del mundo oriental que en sus años de extravío lo acercara al error maniqueo.

Es preciso considerar también la situación del orbe político romano convertido por Constantino en un Imperio cristianizado al que hacía falta una revisión de todos sus valores a la luz de la Fe; en esta revisión será San Agustín maestro principalísimo. La tradición filosófica griega así como la existencia misma del mundo romano debían ser reinterpretadas a la luz de la doctrina católica, y este es el trabajo que se impone el Santo a través de su obra histórica por excelencia; de este camino surgirá una visión estructurada y coherente de la realidad temporal y de su orden providencial.

La tarea de San Agustín cobra tanto más valor cuanto que las opiniones no estaban concertadas del todo con respecto al valor que debía asignarse a lo temporal e histórico. Por un lado se manifestaba la radicalidad del pensamiento de Tertuliano, el cual mostraba una marcada indiferencia cuando no hostilidad a las cosas de este mundo; por otra parte la tradición de la Iglesia Oriental que, desde Orígenes a Eusebio de Cesarea, atribuía una excesiva preeminencia al Imperio cristianizado. San Agustín encuentra un camino más acertado y distingue ambos poderes, el espiritual y el temporal, estableciendo un orden de prioridades que luego se concretaría en Europa cristiana durante la Edad Media.

San Agustín, nacido en Africa en el año 359, se encontraba excepcionalmente ubicado para actuar como puente entre la sociedad pagana que paulatinamente se iba convirtiendo a la Fe y el orden cristiano que se realizaría en la Edad Media. Su misma vida está así dividida: su juventud fue, sin duda, pagana, pero al extravío inicial siguió su admirable conversión y posterior santidad que en ningún lado se trasunta mejor que en sus Confesiones, verdadero exponente de humildad y cristiano arrepentimiento.

Todo su pensamiento es la resultante de su conversión interior y de su amor a Cristo y a la Iglesia; su manifestación concreta es la expresión más acabada de un concepto integral del hombre cuyos diversos aspectos se armonizan en un orden. El ser, conocer y saber, se traban en una verdadera metafísica existencial, que en ningún momento es unilateral y excluyente como la de los existencialistas modernos o la de los racionalistas del siglo XVIII que mutilan al hombre en alguna de sus partes, absorbiendo su realidad compleja ya sea a través de la "existencia" o de la "razón". En cambio San Agustín contempla la vida misma como una totalidad de diversos aspectos, en un orden cuyo fundamento está en la interioridad, pues a través de ella se establece el orden vinculante hacia Dios y desde Dios al hombre, y desde el hombre a las cosas.

La generosa vena del intelecto agustiniano nutrirá todo el pensamiento occidental durante el Medievo, y será la base que posibilitará la construcción de la colosal síntesis de la Escolástica del siglo XIII con Santo Tomás. Así como en la antigüedad helénica la filosofía de la Academia Platónica allanó el camino para el advenimiento del pensamiento peripatético, San Agustín es el fundamento más importante del posterior desarrollo de la filosofía cristiana; y por cierto en esto no es dable buscar contradicciones o diferencias sustanciales a las que parece tan afecto el excesivo intelectualismo.

2. El orden universal

El hombre antiguo estaba inmerso dentro de un orden ritual que era externo y material, y respondía a una visión de la vida estrictamente cósmica; la misma religión, con el culto doméstico a los muertos familiares, y el fuego ritual en derredor del cual se unificaba la familia, había sido el origen remoto de las instituciones políticas y sociales de la antigüedad. La ciudad antigua se basaba en un orden cuyo fundamento era esa misma religión; las obras de Foustel de Coulanges y de C. Dawson demuestran esto cumplidamente. Aún las corrientes filosóficas que —como los estoicos— consideraban la universalidad del hombre, caían en la sujeción total al orden de la naturaleza.

El cristianismo, por el contrario, restablece la vinculación espiritual entre el hombre y Dios perdida por los antiguos, y esto no sólo en el orden filosófico sino también en el teológico. El hombre que se hallaba extraviado por el primer pecado, encuentra en la Redención la posibilidad radical de una renovación de su ser espiritual por la gracia; la consecuencia que esto trae en el orden político-social es que los hombres ya no están vinculados como en la “polis” o en la ciudad romana de un modo externo o material, sino que la unión parte primeramente de lo espiritual.

La vinculación por la “caritas” cristiana —es decir por el amor teologal— no se reduce ya exclusivamente a un pueblo o a una ciudad, sino que se extiende a todos los hombres del mundo. Mientras la religión familiar de la antigüedad reservaba ese “amor” (natural) para los miembros de una determinada familia, o a lo sumo de una ciudad o nación, el cristianismo lo amplía universalmente. Como dice Foustel de Coulanges: “La religión no le decía al hombre, mostrándole a otro hombre: he aquí a tu hermano. Le decía: he aquí a un extraño; no puede participar en los actos religiosos de tu hogar; no puede aproximarse a la tumba de tu familia; tiene otros dioses que tú y no puede unirse a ti en una oración común; tus dioses rechazan su adoración y le

consideran como enemigo; es tu enemigo también. En esta religión del hogar, el hombre nunca implora a la divinidad en favor de los demás hombres: sólo la invoca para sí y los suyos” (1).

El orden cristiano reemplazó al orden antiguo, y exigió un vínculo interior entre aquellos que vivían en comunión con Dios, trasladando así el fundamento de la ciudad de lo meramente jurídico —del jus— a lo espiritual.

San Agustín plantea esta visión del orden en la vinculación del hombre personal con Dios, a través de la luz interior de su alma; y en la vinculación de los hombres —como pluralidad— en la Ciudad, unidos por el amor de Dios. Establece, así, una jerarquía subordinada que desciende de Dios a los hombres y de éstos a las cosas.

Dos planos, por consiguiente: uno interior, el del hombre personal que quiere llegar a Dios a través de su alma, y otro exterior, que hace a la vida de la humanidad, con su principio divino y su fin escatológico. El primero de los órdenes —el de la interioridad— es el de las “Confesiones”, obra que antecede —no sólo por su contenido, sino también por su gestación cronológica— a “La Ciudad de Dios”, que atiende al orden de la exterioridad. En ambos casos —Confesiones y Ciudad de Dios— el orden resulta eminentemente histórico, ya que se da en el tiempo, magnitud propia de los seres creados —el hombre y la sociedad que éste edifica— aún cuando el continuo fluir del tiempo presupone la permanencia e inmutabilidad de Dios.

San Agustín recurre también a los conceptos de armonía y de contraste, principalmente entre el bien y el mal, entre lo que se subordina a Dios por el amor y lo que se orienta al desconocimiento de Dios. El orden armónico será, dentro del orden moral que enmarca al hombre, aquél en que las cosas se subordinan a lo trascendente, y esto no sólo en lo interior y particular sino también en lo externo y universal.

Tanto en las “Confesiones” como en “La Ciudad de Dios” San Agustín expondrá una idea acabada del orden temporal e histórico, con la resolución de su sentido y fin escatológico. La exposición del Santo no puede ser más completa. En la introducción a sus obras escribe el P. Capanaga: “Ese pequeño libro (las Confesiones), al iluminar la conciencia personal de San Agustín, ha iluminado los enigmas de Dios y del hombre, pues las Confesiones son en el orden individual lo que la Ciudad de Dios en el colectivo y universal: un esfuerzo genial para poner en claro a la luz de Dios las honduras de la propia conciencia y vida. Ambos son libros de las epifanías del Señor. La Ciudad

(1) Foustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua*, Ed. Iberia, Barcelona, 1971, p. 111.

de Dios introduce un orden y un sentido en la masa informe de los hechos de la historia universal. Donde reinaba un caos surge un cosmos, un todo orgánico en que reluce la altísima pedagogía Divina, encaminada a la salvación del hombre. Se corrige la concepción fatalista de los ciclos históricos, porque el espíritu, en contacto con Dios, ha sido elevado a una nueva forma de existencia, que produce movimientos originales y variadísimos en el curso de la historia. La familia humana se mueve hacia un destino grandioso con la dirección de la Divina Providencia. Pero todavía quedaba sin explorar la tierra de la propia individualidad caótica, hasta que San Agustín metió allí la brasa de la lumbre de su genio" (2).

De estas obras procuraremos extraer las líneas primordiales del pensamiento histórico de San Agustín.

II. SAN AGUSTIN Y LA HISTORIA

La aproximación a la historia por parte de San Agustín, no se lleva a cabo desde el plano de los hechos históricos en sí, sino de la historia tomada como explicación y sentido del tiempo. Este modo de responder a las incógnitas que plantea el devenir, indagando en su sentido, hace que no se pueda hablar del sistema agustiniano como del de un historiador, sino que se trata de un planteo teológico de la historia.

1. Actitud metahistórica

Con mayor propiedad podemos definir la actitud agustiniana como una actitud metahistórica. Así como Aristóteles escribió su *Metafísica* para exponer las bases sobre las que se asentaría su *Física*, la metahistoria de San Agustín se plantea un campo de análisis que, aunque íntimamente ligado a la historia, la precede y estructura.

El esfuerzo agustiniano es el de un sistematizador de la teología de la historia, de un analista del sentido, explicación y resolución del tiempo histórico, a través de la presencia de sus grandes actores: Dios y el hombre, teniendo como centro el acto redentor de Cristo. El sistema posee una indudable importancia política y social, pues en él inserta a la Ciudad de Dios en pugna con la Ciudad del mundo, en una lucha en la que dramáticamente se agota el tiempo mismo.

Constituye un sistema eminentemente metahistórico el aproximarse a la historia a partir de la consideración de la Providencia divina, previa a cualquier hecho existente históricamente. También lo es el

(2) Victoriano Capanaga, *Obras Completas de San Agustín*, tomo I, Introducción General, BAC, Madrid, 1969, pp. 182-183.

explicar los mismos hechos históricos a través de una óptica providencialista, en la que Dios enmarca el principio y el fin del tiempo, así como preside su desarrollo.

San Agustín no se ocupa de los hechos históricos concretos sino con el interés del pensador de la historia. El papel de expositor de los hechos históricos de acuerdo a la concepción agustiniana quedará reservado a Orosio, su discípulo. Lo propio de San Agustín es su respuesta fundamental al problema del tiempo histórico, respuesta que precede a la exposición de los hechos, a los que tan sólo recurre para avalar el desarrollo de su pensamiento.

Esta actitud metahistórica es la que debería poner en juego, en mayor o menor grado, todo aquel que intenta abordar con inteligencia el análisis de los sucesos históricos. De hecho, los verdaderos historiadores han sido siempre grandes sistematizadores del tiempo histórico. Sobre la base de ideas meta-históricas —es decir, que preceden a la historia y la dominan— los historiadores serios elaboran su investigación y hacen su exposición de los hechos históricos. En ese campo Agustín dejará el camino trazado para otros sistemas de teología o de filosofía de la historia.

El criterio metahistórico ya se manifiesta en los primeros historiadores de la antigüedad clásica. Así Tucídides buscaba aprehender el hecho histórico singular con un criterio de utilidad política; dentro de la misma orientación, Tito Livio y Tácito, justificadores del orden romano y defensores de su grandeza, afirmaron también un dato metahistórico —o extrahistórico, si se prefiere— consistente en explicar la historia por un elemento material y externo: la "polis", o los principios jurídicos de unidad del Imperio Romano. El principio ciceroniano de la "historia como maestra de la vida" implicaba también una justificación de ésta por causas externas y anteriores a ella. Por cierto que San Agustín, por su peculiar forma de entender el orden del mundo según la inspiración cristiana, debía encontrar una metahistoria de tipo bien diferente de las anteriores, dejando así el camino abierto para el estudio de lo histórico singular, ya sea como lo haría Orosio, o como lo desarrollaría originalmente Bossuet en su teología de la historia política.

La actitud metahistórica de San Agustín no es, por lo tanto, una mera explicación filosófica de los hechos empíricos, sino que puede considerarse más bien como una interpretación teológica de la historia. "Esperar del autor de las Confesiones una crítica histórica de los hechos empíricos —escribe K. Löwith— estaría tan fuera de lugar como esperar de un historiador moderno un interés en el problema de la re-

surrección de los cuerpos, al cual San Agustín dedicó todo el último libro de la Ciudad de Dios" (3).

Analícemos ahora el principio central sobre el cual estructura toda su interpretación metahistórica: su radical y coherente apelación a la Providencia de Dios.

2. Providencialismo histórico

En la gestación del devenir histórico, San Agustín debe mantener una armonía entre el poder de Dios y el obrar del hombre. Por un lado sostiene el poder creador de Dios como causa primera de todas las cosas, pero esta idea debe trabarse con el papel que el hombre, haciendo uso de su libertad, desempeña a través de la historia. En realidad el problema es bastante más arduo de lo que a simple vista parece, pues la libertad del hombre como elemento concurrente de la historia debe quedar establecida en íntima trabazón con los designios de la Providencia.

La idea de la Providencia es la que impide que San Agustín caiga ya en una visión fatalista de la historia según la cual todas las cosas que suceden están determinadas de un modo necesario por la voluntad de Dios sin intervención alguna de la libertad humana, ya en un deísmo indiferente según el cual Dios no se interesaría en las cosas de este mundo con lo cual todo caería en una caótica contingencia. Si tales hipótesis fueran ciertas, la historia misma carecería de explicación, ni tendría razón de ser la creación.

San Agustín considera que Dios mismo, con su voluntad de Creador, ha decidido la libertad del hombre; el hombre es libre por voluntad de Dios, habiendo de distinguirse en él la "voluntas" y la "potestas". La "potestas" es la capacidad de realizar, la posibilidad de hacer, las potencias; la "voluntas" es la decisión de ejecutar, de usar de una potestad o de desarrollar una potencia, la puesta en acto de esas potencias. El hombre posee capacidades o potestades que Dios ha puesto en él para que obre de acuerdo con su libre voluntad; y en esto consiste la libertad, en la posibilidad de obrar según la propia voluntad y de determinarse a sí mismo. Por cierto que esa voluntad está para optar entre bienes diversos —así lo entiende Agustín— y no entre el bien y el mal. Dios puso en el hombre la facultad de obrar según la propia voluntad, es decir, libremente, aunque con su presciencia Dios conozca el uso que el hombre hará de esas posibilidades. El conocimiento presciente de Dios no impide la libertad del hombre ni implica que Dios se desentienda por completo de la historia.

(3) Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968, p. 247.

Dios que todo lo gobierna, "ab angelo ad vermiculum", es la causa primera o causa eficiente de todas las cosas; su voluntad es causa de la libertad del hombre, lo que no obsta que también la voluntad del hombre sea causa, aunque segunda. "La causa que hace las cosas y no es hecha, es Dios. Otras causas hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales" (4).

Según el concepto del orden que tiene San Agustín, el mundo material recibe la luz del alma racional, y el mundo racional de Dios; es ésta una concepción moral del orden del mundo, donde se da armonía cuando hay subordinación jerárquica de la diversidad a la unidad. Esta percepción moral del orden es eminentemente histórica, por cuanto se realiza en el tiempo, y tiene por sujetos a Dios y al hombre.

De la omnipotencia infinita del Ser Creador se sigue su presciencia merced a la cual prevee el curso de la historia. "La historia, antes de realizarse en el tiempo, ha florecido en la eternidad, en el concepto de los pensamientos divinos o presciencia del Creador" (5).

Según San Agustín Dios abarca la totalidad de la historia como explicación, pero el tiempo es hecho por Dios para el hombre, para que en el curso del mismo realice su peregrinaje en la tierra hacia la salvación o la condenación; y aquí estamos en el centro mismo de la explicación metahistórica y teológica del Santo. Por cierto Dios crea el tiempo y lo padece por su propia voluntad. "Con razón se dice omnipotente el que no puede morir ni engañarse. Se llama omnipotente porque hace lo que quiere, no porque padece lo que no quiere; si esto le acaeciere, no fuera omnipotente" (6).

Dios padece por propio designio la voluntad del hombre, y aún sus desbordes, pues con el pecado el hombre hizo posible que la Providencia decretase su Redención. Ello implica una cierta sujeción de Dios a la voluntad del hombre, aunque está claro que la omnipotencia divina no hace más que someterse a sus propios planes, pues el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, no ha sido dotado sino por El de la capacidad de determinarse libremente por su voluntad.

Así entra Dios providencialmente en la historia, actuando junto al hombre en el tiempo que El mismo ha hecho, y que El mismo enmarca entre la Creación y la Parusía, teniendo como momento central la Encarnación y Redención. El plan de Dios, que no excluye la libertad del hombre, es la explicación última del devenir histórico y su

(4) San Agustín, *Civ. Dei* V, 9, 4, en "Obras de San Agustín", BAC, tomo XVI, pp. 267-268.

(5) Victoriano Capanaga, *loc. cit.*, pp. 235-236.

(6) San Agustín, *Civ. Dei* V, 10, 1, BAC, tomo XVI, pp. 269-270.

mismo sentido. El curso de los acontecimientos humanos se desenvuelve en un doble orden causal, que resulta de la concurrencia de la Providencia y del libre actuar del hombre. El Dios Eterno es la explicación total del tiempo y el ordenador del sentido lineal de la historia. En su papel de Creador inaugura el tiempo y lo conduce al "eschaton", a la vez "finis" y "telos".

Este orden admirable que expresa la compleja arquitectura del edificio de San Agustín se explica por la grandeza inefable del Creador, al cual se subordinan todas las demás cosas según una gradación jerárquica. "Así como el alma ha de ser preferida al cuerpo, de igual modo la verdad debe anteponerse al alma misma, de suerte que el alma la apetezca no sólo más que al cuerpo, sino más que a sí misma. De esta manera será más íntegra y casta al gozar de la inmutabilidad de la Verdad con preferencia a su propia mutabilidad" (7).

El orden del mundo sensible se ordena al inteligible y éste a la Verdad; así todas las cosas humanas deben ordenarse a la salvación del alma. El eje está en la interioridad, a través de la cual se alcanza la verdad —que es siempre la misma para todos y en todas partes—, es decir, Dios.

De este modo el Santo sostiene un planteo eminentemente antievolucionista, ya que no explica lo más (Dios) por lo menos (las cosas creadas), ni subordina lo más a lo menos, sino que todo lo explica y subordina de un modo diverso.

3. El tiempo

Para San Agustín la Creación misma es el origen del tiempo, que comenzó a existir juntamente con las cosas creadas. Dios es eterno y por lo tanto está fuera del tiempo, en cambio las cosas creadas tienen un origen y por consiguiente están sujetas al tiempo. "He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian" (8). Por ello es que el orden agustiniano se da en el tiempo.

El tiempo es el campo de la variabilidad y de la contingencia, frente a la eternidad de Dios, que es la explicación del tiempo mismo. El devenir es considerado como algo que varía, que pasa de una cosa a otra. "Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo, basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la

(7) Erich Przywara, *San Agustín*, I, III, 35 (cf. S. Agustín - De Mendacio VII, 10), Ed. Lumen, Lima, 1949, pp. 23-24.

(8) San Agustín, *Confesiones* XI, 4, 6, en "Obras de San Agustín", BAC, tomo II, p. 468.

eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción? De esta moción y mutación, cediendo y sucediendo una cosa a otra, porque no pueden coexistir, de intervalos más cortos o más largos resultaría el tiempo" (9).

Es decir que el tiempo existe con el mundo y no antes del mundo creado. Antes de las creaturas sólo existía Dios que es eterno e inmutable, o sea, sin tiempo y sin cambio. El ser mutable y temporal es algo propio de los seres creados y no del Creador. Los ángeles mismos, como seres creados que son, han tenido un principio, es decir, un comienzo antes del cual no eran. Están, pues, comprendidos en el tiempo. Tienen principio aunque no tengan fin —es decir, que no hay en ellos eternidad como en Dios—; el hombre, por su parte, tiene principio y fin.

El tiempo y el espacio son creados por Dios para el mundo y con el mundo. La elección del lugar y momento de la creación ha sido determinada por Dios en virtud de motivos que El conoce en su infinita sabiduría, aunque sus razones escapen a los humanos. No hay en la Creación nada fortuito sino que todo ha sido calculado y previsto por Dios en razón de su plan. De este modo el tiempo encuentra su finalidad, a saber, un lapso de peregrinaje, ya individual, ya de toda la humanidad, hacia la vida eterna.

San Agustín distingue un tiempo objetivo y otro subjetivo, o quizás sea más exacto decir que hay un tiempo interior y otro exterior; al primero lo llamaríamos el del peregrinaje temporal del hombre, el que abarca la vida de un ser desde que nace hasta su muerte, el segundo es el de la humanidad que también tiene trazado su camino colectivo. El interior o subjetivo es el tiempo de las Confesiones, el tiempo de la conversión individual que busca a Dios a través de la interioridad del alma que se orienta a la Verdad. El tiempo objetivo o externo comprende a la humanidad toda, desde la Creación y el primer pecado hasta el Apocalipsis, pasando por la Encarnación de Cristo, punto central del tiempo hacia el cual concurre la palabra de los profetas y toda la historia del pueblo elegido y donde se completa el legado redentor con el sacrificio de Cristo a partir del cual cualquier hombre puede llegar a la perfección de su santidad. En esta visión del mundo se puede apreciar el sentido de un verdadero progreso religioso, que, por supuesto, nada tiene que ver con el "progreso en religión", ni mucho menos con la "religión del progreso" sustentada por los iluministas del siglo XVIII. La idea del progreso espiritual en la historia es intrínseca al cristianismo, y por lo tanto connatural a San Agustín; por el contrario la interpretación del tiempo como posibilitador de

(9) San Agustín, *Civ. Dei* XI, 6, BAC, p. 598.

otra dispensación posterior y esencialmente diversa al legado de Cristo implica una postura "progresista", ajena a la enseñanza de la Iglesia. Un buen ejemplo de esto último es el de Joaquín de Fiore, el cual creía posible una nueva revelación, resultando así padre del progresismo religioso. Por el contrario, San Agustín entiende que el mensaje de Cristo se da de una vez y para siempre, íntegramente, como sólo puede hacerlo la Verdad encarnada.

Hay entre el tiempo interior y el exterior una íntima relación, un estrecho vínculo que hace que no se trate de dos realidades escindidas. Así como la conversión interior del hombre personal se da en el tiempo propio del sujeto, la plenitud de la Ciudad de Dios proviene de su estrecha comunión con la Verdad, a la que accede en virtud del sacrificio de Cristo en la cruz, punto central de la historia universal. Lo uno y lo diverso se juntan en San Agustín en sólida armonía.

El tiempo es para el Santo la sucesión de tres momentos: pasado, presente y futuro; su valor es relativo al hombre y a su misma existencia, por lo que puede hablarse de tiempos largos y tiempos cortos, del mismo modo que se habla de pasado, presente y futuro. San Agustín reivindica la totalidad del tiempo como cosa específicamente humana, que se intuye profunda y vitalmente. "Y sin embargo, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves" (10).

El alma del hombre conoce el tiempo por intuición, de un modo semejante al conocimiento presciente que tiene Dios de la historia del mundo. En la profundidad de su alma el hombre conoce el tiempo, como también encuentra en ella la experiencia que lo conduce al conocimiento del tiempo mismo; así tiene el hombre una vivencia de lo presente y de lo pasado, y también, en algunos casos, de lo porvenir. Compara San Agustín al que recita un verso con el que conoce el tiempo; sabe aquél lo que dice en el presente, lo que dirá en el futuro y lo que ha dicho ya. El mismo conocimiento del futuro que poseen los profetas prueba que aún el pasado y el futuro tienen una existencia real y cognoscible.

"En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti, repito, mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan —y que aún cuando hayan pasado permanecen— es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: esta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo" (11).

(10) San Agustín, *Confesiones* XI, 16, 21, BAC, p. 482.

(11) Ibid. XI, 27, 36, p. 496.

El tiempo intuido por San Agustín, tanto en la intimidad como en lo universal, cobra todo su valor por la Fe del Santo en la trascendencia y por su fidelidad a la Verdad y a la Iglesia como cátedra de la Unidad. El desarrollo que describirá del tiempo universal, con su comienzo en la creación, con su centro en Cristo, y con su fin futuro en la escatología, estará signado, todo a lo largo de su curso histórico, por la lucha entre el bien y el mal, como analizaremos a continuación.

4. Los dos amores

De la misma imperfección de los seres creados se sigue la posibilidad del mal en el mundo. El hecho mismo de ser creado implica ya una limitación, tanto en el tiempo como en el espacio, a la que no está sujeta la infinitud y perfección del Creador.

De esta limitación de la inteligencia y de la voluntad de los seres creados surge la posibilidad del mal en el mundo. Por supuesto, Dios hizo buenos a los seres que creó, aunque éstos, desbordando los canales del orden, negaron a Dios en la primera prevaricación.

Para San Agustín la existencia del mal se debe esencialmente a una negación, más específicamente a una negación del Verbo. El mal no tiene esencia propia, sino que es un no ser. "Lo que sí sé es que la naturaleza de Dios nunca jamás puede desfallecer, y que sí pueden los seres hechos de la nada. Estos seres, cuanto más ser tienen y más bien hacen (entonces hacen algo positivo), tienen causas eficientes; empero, en cuanto desfallecen, y, en consecuencia, obran mal (¿qué otra cosa hacen entonces que vanidades?), tienen causas deficientes" (12). El mal o desorden es originado en la voluntad del ser creado —ya sea ángel o hombre— en cuanto posee una naturaleza falible y limitada, propia de su condición de creatura. Si los seres creados fuesen infalibles e ilimitados serían Dios y no hombres.

Si se recuerda que el verdadero orden es la subordinación de los bienes mudables a los inmutables, es fácil advertir cómo la ruptura de ese orden se da por voluntad de la creatura y no del Creador.

La causa eficiente es el bien, el mal es la carencia de bien. San Agustín lo denomina causa "deficiente" porque en él hay un defecto o carencia, hay un no-ser. Por cierto que esta definición agustiniana no encaja exactamente en el léxico escolástico, pero la misma idea fue después sostenida aunque en otros términos ya que se trata de una verdad indubitable.

El ser de todo lo creado, lo es por participación. El mal es por lo

(12) San Agustín, *Civ. Dei* XII, 8, BAC, p. 672.

tanto un producto de los seres creados y no tiene causa eficiente propia —contra la opinión de los maniqueos— siendo más bien una carencia de bien, un defecto que existe con posterioridad a la aparición de las criaturas, y, por supuesto, después del bien. San Agustín repetirá este concepto en su lucha contra el maniqueísmo.

“Así la avaricia no es el vicio del oro, sino del hombre, que ama al oro desordenadamente, abandonado por él la justicia, que debe ser infinitamente preferida a ese metal” (13). El orden se establece así de acuerdo a la voluntad o al amor que apetece. Y como hay amores diversos —a Dios, o a sí mismo— surgirán también diversas ciudades —las dos Ciudades—.

El “amor Dei” y el “amor sui” constituyen para San Agustín dos órdenes en el tiempo, o, por ser más preciso, un orden y un desorden. El amor de Dios funda un orden armónico; el amor de sí mismo, que no es otra cosa que un amor egoísta fundado en la negación del Verbo, funda un desorden inarmónico. El bien y el mal son dos nociones en continuo choque en la historia; el mal lucha contra el bien y es su negación misma; claro está que el drama histórico es una lucha que finaliza con el triunfo del bien.

San Agustín destaca el carácter de unidad que lleva consigo el “amor Dei”, así como el principio de desunión que lleva implícito el “amor sui”. El amor egoísta de sí mismo es el mal en el tiempo y no tiene unidad en sí, sino que es permanente negación; su unidad aparente está dada precisamente por lo que ataca y desconoce.

De estos principios de construcción que son el “amor Dei” y el “amor sui” surgen dos ciudades en lucha a través del tiempo, la Ciudad de Dios y la ciudad del mundo. La lucha de estas dos ciudades —una en armonía con Dios y la otra en negación— constituirá el drama de fondo de todos los tiempos. La explicación del sentido de la historia por la tensión entre esas dos ciudades es una magistral creación de San Agustín.

Las dos ciudades están mezcladas en el tiempo, y abarcan los tres momentos, pasado, presente, y futuro, hasta la consumación de los tiempos. Jerusalén y Babilonia tipifican las dos ciudades, la una que vive apegada a las cosas del mundo con goce egoísta, la otra que se orienta hacia Dios y somete las cosas a su orden debido.

Es evidente la influencia oriental en esta concepción conflictiva de las dos ciudades. Especialmente el maniqueísmo con su creencia en dos principios —uno bueno y otro malo— como elementos en lucha

(13) Ibid.

en el mundo, había dejado su huella en el pensamiento agustiniano. No en vano durante los años de su búsqueda de la Verdad, en los años en que estaba en el error, había sido poseído por esa visión del cosmos maniqueo. Ciertamente que después de su conversión eliminó de su exposición todo resabio de implicancias heréticas del Manes Babilónico, mostrando cómo el mal no tiene entidad propia sino que presupone el ser y el bien. En concepto de San Agustín el mal pasa a ser una simple negación del ser, y carece por lo tanto de unidad en sí mismo, obviándose así la pretensión maniquea de la existencia de dos principios autónomos que actúan en el mundo. Con frecuencia reitera el Santo que el principio es uno, es el Verbo, es la Verdad y el Bien, el otro elemento niega el principio existente con anterioridad. La existencia de los dos principios del maniqueísmo, repugnaba no sólo a la Fe de Agustín sino también a su lógica; de allí que al esbozar su concepto de la historia expurgue hasta el cansancio los elementos heréticos.

Sin embargo hemos de decir que el influjo maniqueo no explica todo. Si bien no dejó de teñir su concepción del tiempo histórico, debemos afirmar que su visión católica de la historia está impregnada en la Revelación, vinculada de modo estrecho al concepto del mundo del Antiguo Testamento, y a la misma tradición judía, que Cristo llevaría a su plenitud; esta tradición es la de la lucha entre Jerusalén y el mundo profano, una tensión moral entre los que conservan el legado y quienes lo desconocen o combaten. Por eso la visión eminentemente teológica de la lucha entre el bien y el mal rescatada del error maniqueo, resulta apta y compatible con el cristianismo, mucho más —por cierto— que la ética e indiferente contemplación filosófica del cosmos cíclico y recurrente de los griegos.

5. La Ciudad de Dios en el curso de la historia

San Agustín debió revisar la noción misma del concepto de “ciudad” que poseían los antiguos, pues para ellos la sociedad se basaba en un principio eminentemente jurídico. No se podía por lo tanto hablar de una “Ciudad de Dios” sin replantear los fundamentos mismos del concepto de ciudad.

La ciudad antigua se fundaba en el “jus”, en el derecho; por el contrario, la Ciudad de Dios se asienta sobre el amor. Sólo en la “caritas” se da la justicia plenaria, en cuanto que, gracias a ella, cada cosa se ubica según su armoniosa ordenación. En la ciudad terrena la noción de justicia —de cualquier forma que ésta se entienda— está afirmada sobre un interés personal que se refiere a la convivencia dentro de la sociedad y de ésta como conjunto frente a las otras sociedades.

No hay, pues, en la ciudad terrena un verdadero orden, ya que ésta no se sujeta al vínculo de la "caritas" cristiana, sino que, a lo más, establece un vínculo externo de conveniencia, que es incompleto; el hombre en la ciudad terrena obra en función de sí mismo, mientras que en la Ciudad de Dios el vínculo trasciende esa dimensión exclusivamente "antropocéntrica" para convertirse en una unión "teocéntrica".

La ciudad se define por lo que aman sus miembros, y en este sentido el obispo de Hipona admite sólo dos ciudades, bien diferenciadas, la que se fundamenta en el "amor Dei" y la que lo hace en el "amor sui"; la primera será la Ciudad de Dios, en la que los hombres se unen por un común amor a Dios; y la segunda corresponderá a la Ciudad terrena, en la que los hombres se relacionan según su propio egoísmo, de acuerdo con el "amor sui". Una será la ciudad de la paz o Jerusalén, mientras que la otra será la ciudad de la confusión o Babilonia. "Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial" (14).

Estas dos ciudades, fruto de dos amores distintos, irrumpen en el tiempo, y juegan cada una su papel en el curso de la historia. Pues el mal previsto por Dios —aunque posibilitado por la limitación de la criatura— se desenvolverá junto con el bien hasta el fin de los tiempos. El mal mismo, tolerado por la Providencia, contribuye a la consecución de la meta o fin escatológico, a tal punto que puede decirse con San Agustín que a lo largo de la historia Dios Todopoderoso se vale del mismo mal que hacen los hombres, usa bien del mal, y lo domina finalmente. "Por esto mismo San Agustín se expresa exactamente al decir que, aquí abajo, las dos ciudades están 'perplexae', es decir, mezcladas todavía la una con la otra" (15).

De estas dos ciudades únicamente es duradera la Ciudad de Dios; la ciudad terrestre fenece con el mundo. La Ciudad de Dios tiene su cabeza y origen en Dios, comprende a los ángeles y a los justos de todos los tiempos, tanto pasados como futuros.

De Caín y de Abel hace partir San Agustín las dos ciudades. Caín y Abel son exponentes de las dos formas de amor diverso y contrapuesto. A partir de ellos, los hombres peregrinos y castigados por la culpa original —que trastocó el plan inicial de Dios— formarán dos tipos de pueblo diferentes: el de los justos y el de los réprobos. El pueblo de los justos parte de Dios, se reconoce en Abel, se continúa en Noé, y se constituye como pueblo con Abraham, Moisés y los profetas. Este pueblo es el que conserva la fidelidad a la Verdad y es a él a quien Dios

(14) Ibid. XIV, 28, BAC, tomo XVII, p. 115.

(15) E. Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, p. 77.

promete su asistencia a cambio de su fe. Orientado por la palabra de los profetas el pueblo elegido aguarda al Redentor, de modo que su historia no es sino la preparación de la plenitud de los tiempos, del advenimiento de Cristo. El hombre, por la culpa de los primeros padres, hizo necesaria la intervención de Dios para que quedase restaurada su naturaleza espiritual; tal renovación se realizaría como consecuencia del sacrificio de la Cruz, que sería por ello el punto central de la historia.

La exposición de Agustín es eminentemente "cristocéntrica" ya que todo el tiempo del Antiguo Testamento es una preparación para el momento de la venida de Cristo, momento en que el tiempo se hace pleno convirtiéndose en el punto culminante de la historia. Desde allí el hombre se dirige al fin de los tiempos, hacia el "eschaton" apocalíptico. La teología agustiniana de la historia asigna, pues, al tiempo un carácter lineal, que va desde la Creación del cosmos a la de los primeros padres, y de éstos a la Redención, y de allí a la consumación de los tiempos. Dios en ejercicio de su divina misericordia rescata al hombre del pecado, relacionándolo con El por el misterio de la Encarnación y de la Redención, y renovándolo por dentro, como si se tratase de una nueva creación.

En lo que respecta a la Ciudad Terrena, hay en ella, a partir de Caín, una permanente negación de la trascendencia divina y un progresivo afincamiento en este mundo. Fruto de esa negación son los grandes Imperios cuya aspiración no es más que un deseo egoísta de poder y concupiscencia. Babilonia, Egipto y Roma son en la antigüedad la negación de la Ciudad, así como después lo será el reino del Anticristo.

La ciudad terrena escarnecerá al pueblo de Dios, primero al pueblo elegido del Antiguo Testamento, después a la Iglesia de Cristo que es la continuadora espiritual del pueblo de Israel.

La historia para San Agustín no tiene sentido en su referencia al tiempo bíblico, que abarca tres etapas: la de la preparación, es decir del anuncio de los profetas; la de su realización plena, con el advenimiento de Cristo, Señor de la Historia; y la de su caminar hacia el final de los tiempos, hacia el Apocalipsis. Así la Providencia interviene en la historia enderezando su curso, desde el pecado del hombre a su restauración, y de allí al fin de los tiempos. Por eso la historia tiene sentido para el cristiano: el hombre tiene un origen, que es divino; y luego un desenvolvimiento, en el que se juega la lucha entre el bien y el pecado; y por último un fin o "eschaton" apocalíptico en que los tiempos finalizan.

Las dos ciudades están dentro de este tiempo y viven mezcladas —"perplexae"—, generando tensiones y luchas, de las que por último

saldrá vencedora la Ciudad de Dios que es la única indefectible. La ciudad terrena, al igual que la Ciudad de Dios, está inmersa en el mundo, en el siglo, pero para la primera el mundo es todo mientras que para la segunda el mundo es el ámbito de su secular peregrinaje, el período de prueba que debe pasar para llegar a la gloria eterna. Por esto la ciudad terrena desaparecerá con las cosas de este mundo —y sólo quedará el castigo para ella— por carecer de trascendencia, lo cual la hace desordenada y pecadora en contraposición con el orden perfecto que reina en la ciudad de los justos.

Aunque la Ciudad de Dios no es de este mundo, se orienta a subordinar las cosas del siglo según la voluntad de Dios. En la visión agustiniana tal subordinación no implica, como podría pensarse, una sustracción para el hombre de la realidad secular, sino una sujeción de lo temporal a lo trascendente. No hay en San Agustín una actitud semejante a la de Tertuliano, que repudiaba y despreciaba las cosas de este mundo. “Nada nos es más extraño que la cosa pública”, trataba Tertuliano. En cambio en San Agustín están bien delimitados los órdenes y su correspondiente valor. Observa Gilson: “Puesto que la Ciudad de Dios no es de este mundo, no tiene ningún deber de intolerancia con respecto a las cosas de este mundo, y como no obliga a la ciudad terrestre a abdicar su propia misión, no estorba a ningún individuo ni a ningún estado... Sin embargo, la Ciudad de Dios no podría aprobar la ciudad terrestre, sino más bien criticarla e incluso condenarla, y, si se puede, reformarla” (16). La existencia misma de San Agustín es ejemplo vivo de su confianza en la transformación espiritual del hombre y de la sociedad. La misión de vehicular esta transformación y de conducir tanto a los hombres como a las sociedades a su salvación es un papel que compete desempeñar a la Iglesia, como Maestra de la Verdad. De este papel preeminente que posee la Iglesia en lo religioso, y que se proyecta indirectamente en lo social, surgiría la Cristiandad medieval como unidad político-social de todos los cristianos, que sería a la vez una y diversa, universal y local. Y en la formación de esa sociedad universalista pesó —sin duda— de modo determinante el pensamiento del Obispo de Hipona.

III. PERMANENCIA DE SAN AGUSTÍN

Además de haber sido San Agustín “el primero en dar una orientación filosófica y teológica más profunda al genio de la Iglesia Occidental” (17) ha contribuido a la formación de la ulterior filosofía de la historia.

(16) Ibid.

(17) C. Dawson, *Progreso y Religión*, Huemul, Bs. As., 1964, p. 160.

El tiempo, teológicamente sistematizado por San Agustín, tiene, como vimos, su principio en la creación, su fin en la escatología, y su centro en Cristo. Este “tiempo” es, como para San Pablo, una historia de salvación. Su trayectoria es lineal y avanza paulatinamente hacia su fin, ya se entienda éste como conclusión o como meta. Desde que el Obispo de Hipona esbozara esta teología de la historia ella se ha convertido en la interpretación tradicional del pensamiento histórico cristiano, en un todo contrapuesta al eterno retorno de los antiguos.

El paganismo de la antigüedad sujetaba su pensamiento a la observación del universo cósmico; el análisis de la naturaleza exterior engendraba su propia gnoseología, predominantemente racional. En cambio el cristianismo incorpora la Fe como señora de la razón, conmoviendo al mundo antiguo con una nueva vida moral, basada en la interioridad espiritual del hombre, y con un orden nuevo, de carácter marcadamente teocéntrico.

Es evidente que las conclusiones a las que puede abordarse partiendo de formas tan diversas de encarar la realidad son también radicalmente contrapuestas. Mientras el mundo antiguo, impresionado por el movimiento regular de los astros o de las estaciones del año, consideraba la realidad cósmica como una repetición incesante de lo mismo, y la historia como un ciclo que se repetía sin fin, privando al hombre de toda posibilidad de libertad y forzándolo a concurrir eternamente al mismo lugar y al mismo hecho, a relacionarse con las mismas cosas y de la misma manera por toda la eternidad, San Agustín, siguiendo la enseñanza de la Revelación, plantea una historia lineal, con un principio y un fin, y con un momento central irreplicable, la Encarnación del Verbo.

El pensamiento antiguo —con diversas variantes— sostenía que aún los muertos vivían en cierta manera en la tierra, y de allí lo riguroso de sus ritos fúnebres. En cambio para el pensamiento cristiano el “tiempo” es una etapa de peregrinación, después de la cual el hombre y la sociedad se salvan o se condenan según sus méritos y para siempre, alcanzando así el hombre y la humanidad una meta apocalíptica en la que el tiempo finaliza para dejar paso a la eternidad.

Si bien para San Agustín este tiempo va avanzando hacia su “eschaton” —tanto en lo personal como en lo colectivo— al cual se accede por un avance histórico en que el hombre y la sociedad se aproximan a su fin, nada hay en él que conduzca a considerar este avance como “progresivo”, ya que una tal idea de “progreso” implicaría una cualificación fatalmente positiva de las personas y sociedades por el mero hecho de transcurrir el tiempo. La visión agustiniana jamás considera semejante tipo de perfectibilidad, ni hay en ella predominio alguno cualitativo del futuro sobre el pasado como en las apreciaciones

de tipo "progresista". San Agustín afirma tan sólo la existencia de tres momentos: el pasado, el presente y el futuro. Y los tres momentos tienen su centro señorial en Cristo, hacia quien concurre todo el tiempo anterior y desde quien parten los nuevos tiempos hasta su consumación final.

No obstante esa visión tan definitiva, San Agustín ha sentado —no por implicancia sino por derivación— las bases de casi todos los sistemas de pensamiento histórico posterior, incluso de los progresistas.

De las tres formas de concebir el progreso: el *progreso religioso*, el *progreso en religión*, o la *religión del progreso*, San Agustín y el cristianismo sólo admiten la primera como única legítima. Es que la afirmación de la posibilidad de un "progreso religioso" constituye el presupuesto que hace factible la permanente tendencia a la perfección espiritual del hombre, la cual no se logra sin gran esfuerzo, y aún así no siempre se alcanza. De este modo concebían el perfeccionamiento religioso los místicos, que mucho deben a San Agustín.

El concepto del "progreso en religión", si bien reconoce en cierta manera un origen en la idea de progreso religioso, en el fondo la desvirtúa, y lleva a la creencia —como sucediera en Joaquín de Fiore— de que en algún momento del tiempo se dará un progreso sustancial del legado, en base a una nueva dispensación. Ello implicaría que la Verdad revelada por Dios puede ser sustancialmente perfectible, lo que repugna al concepto de Ser Perfectísimo que le compete a Dios.

Por último la "religión del progreso" si bien toma su punto de partida del progresismo religioso, se hace profana, y constituye una trasposición secularizada de sus principios. Buen ejemplo de esta "religión" son algunos iluministas como Condorcet y posteriormente autores como Saint-Simon, Comte o Proudhon.

Ningún error de este tipo se halla en el pensamiento del Santo de Hipona. Tales errores no son sino producto de nuestra época secularista y desacralizada.

San Agustín fue el inspirador principalísimo del pensamiento y vida de la gloriosa Edad Media, la Edad de la Fe, aunque para algunos —quizás por desconocida— se trate de una era oscura y despreciable.

En tiempos más recientes, las corrientes tradicionales de pensamiento, enfrentados como estaban con el racionalismo y el liberalismo, han recurrido a San Agustín en apoyo de sus ideas. La concepción del orden cristiano que se respira en las obras agustinianas, así como la valoración de lo específicamente histórico que en ellas se advierte, ofrecían una amplia fundamentación para dichas tendencias. Por ello encontramos la formulación teológica de San Agustín aplicada al aná-

lisis político en autores como el Conde de Maistre, o en Donoso Cortés, cosa que ya reconocía en Bossuet un notable precursor.

El pensamiento agustiniano, como todo pensamiento cristiano, comprende al hombre integralmente, como unidad compleja e histórica; por el contrario, el racionalismo cartesiano y la filosofía de la Aufklärung restó total significación a lo histórico, ya que todo su interés estaba volcado a lo exclusivamente racional. Para estos filósofos el mundo quedaba escindido en dos términos encontrados: racionalidad y realidad, extravió al que llegaron entre otras cosas por desconocer la tradición cristiana del pensamiento medieval. Su contradicción entre lo real y lo racional acabaría por desembocar en una absorción de toda la realidad —y, con ella, de lo específicamente histórico— en lo racional.

En las épocas del racionalismo la historia no sólo se hace principalmente profana —si seguimos la distinción de Voltaire entre historia profana y sagrada—, sino que aún esa misma historia secularizada carece de significación y de importancia ante lo racional.

Por eso dentro del pensamiento cristiano los tradicionalistas contrarrevolucionarios de la Restauración reaccionaron contra el sentido de la filosofía de su época —tanto racionalista como liberal— y lo hicieron, principalmente, a partir de una visión total del hombre que incluye eminentemente lo histórico y guarda gran afinidad con el pensamiento agustiniano.

Cuando la filosofía racionalista se encuentra con Hegel se produce una revalorización de lo histórico. La misma noción de verdad se concibe desplegada dialécticamente en tres momentos: tesis, antítesis y síntesis; se hace histórica. Racionalidad y realidad se convierten para Hegel en dos momentos del despliegue de la idea. Aún reconociendo en Hegel ciertos elementos de inspiración "cristiana", al menos en su origen remoto, debe entenderse que se trata fundamentalmente de un sistema filosófico, sistema racionalista por excelencia, en qué lo sobrenatural y teológico se hace immanente al tiempo histórico, agotando en el despliegue eminentemente temporal de sus tres momentos la trascendencia misma de Dios, de hecho destruido en su sistema filosófico.

Las proposiciones de Kierkegaard y de Marx quiebran la mediación que Hegel estableciera entre la realidad y la racionalidad, entre la existencia y el pensamiento. La opción por la trascendencia a través de la existencia que hace Kierkegaard, y la decisión materialista de Marx, destrozan todo el compromiso filosófico hegeliano.

En adelante buena parte de la filosofía no considerará posible ni siquiera la existencia de un Dios descubierto por la razón. El camino de la negación del pensamiento moderno llega, de este modo, a su

conclusión final. Nietzsche, con su grito nihilista, proclamará ante el mundo la muerte de Dios, y sostendrá la vuelta al "eterno retorno" de los antiguos. Después de haber agotado el camino polémicamente racional y humanista que se inicia en el Renacimiento, para el pensamiento moderno sólo resta concebir un mundo antropocéntrico que niegue toda trascendencia. Nos encontramos, así, con un paganismo forzosamente resucitado.

La concepción del orden temporal —y aquí retomamos contacto con Agustín— que surge de la visión providencialista y la concepción contrapuesta de una visión excluyentemente antropocéntrica, dan lugar a dos formas de orden: o a un mundo que reconoce el primado de Dios, o a un mundo excluyentemente humano, secularizante y racionalista, que no trepida ni siquiera ante la alternativa de sumir al hombre en la fatalidad de un orden cíclico y recurrente.

San Agustín y Nietzsche representan dos posiciones encontradamente irreconciliables. En este sentido Nietzsche es la conclusión más cruda, radical y desesperada de lo anticristiano, es la afirmación voluntaria y consciente de la muerte de Dios.

La teología del tiempo agustiniano ha tenido la virtud de anticiparse a los errores modernos, conservando el mérito de lo clásico que es patrimonio de lo permanente y auténticamente original, por lo que ha quedado incorporada al patrimonio tradicional de la Iglesia Católica.

Dieciséis siglos han pasado desde que San Agustín expusiera tan magistralmente su Ciudad de Dios, y el hecho de que aún el pensamiento de la Iglesia reconozca su magisterio en temas como los referidos al tiempo y a la historia, constituye una prueba decisiva de su incontestable valor. Quien quiera aún hoy adentrarse en el contenido cristiano del tiempo no puede dejar de investigar el concepto de lo histórico que se encuentra en San Agustín.

ARISTIDES JULIO GARRO

LA CRUCIFIXIÓN

Rafael Zambrano ha sido arquetipo del hombre de consejo, en quien descollaban la prudencia y la diafanidad de trato que engendra confianza ilimitada. Tales condiciones hicieron de él un médico notable no sólo por su versación científica, sino por su sentido de humanidad, por su comprensión de los problemas espirituales y psicológicos que acompañan en el enfermo al embate del mal físico.

Ese mismo equilibrio —que fue en Zambrano parte de su imponente señorío— se derramaba igualmente en las muchas actividades culturales a que se dedicó. Actividades esencialmente prácticas, de aquellas cuyos frutos hacen habitualmente olvidar a quienes las fecundaron. Porque Rafael Zambrano era humilde al punto de no buscar resonancias exteriores para sus dotes intelectuales; allí reside la explicación de su desinterés por publicar, parejo al abrumador trabajo de comentarista recaído sobre los libros y documentos de su biblioteca —una de las más valiosas del país, en la cual recogió todo el material bibliográfico relativo a la provincia de Salta a lo largo de su historia—. Así, los catálogos tan minuciosos que de la misma preparara configuran verdaderos tratados sobre los temas en que tan a fondo indagó este hombre de selección.

El presente inédito sobre "La Crucifixión" fue hallado en 1973, tras la muerte de Rafael Zambrano, cuando sus deudos y amigos debimos revisar aquellas colecciones y papeles en los cuales queda invisible huella de su dueño, que los reunió y a quien parecen añorar.

FERNANDO DE ESTRADA

La pena en la cual se procura la muerte por medio de la crucifixión fue considerada, desde siempre, como el más cruel e infamante de los suplicios punitivos. Los escritores de la antigüedad pagana, cuyas referencias son la fuente de donde nos ha llegado la mayor parte de los conocimientos que poseemos sobre los pormenores de este espantoso procedimiento, decían que era "el tormento más cruel y horroroso de todos". Cuando Cicerón acusa a Verres, en el curso de su largo alegato alude repetidas veces a esta forma de condena, y la llama "cruel y te-

rrible tormento" (1), y en otro pasaje de su discurso: "el más infamante suplicio reservado a los esclavos" (2).

Esta manera de condenar a muerte fue ideada y practicada por los primitivos Persas. Luego pasó a los Cartagineses y de ellos la aprendieron los Romanos. Los Romanos la aplicaron en todos los pueblos que llegaron a dominar, y aún en su propio territorio, aunque siempre en las afueras de Roma y nunca dentro del recinto sagrado de la Ciudad. Fue usada también por los Griegos que, asimismo, sólo la aplicaban fuera del territorio de su patria. Alejandro Magno, en el Asia Menor, crucificó a 2.000 tirios. Los sitios en que estas muchedumbres de crucificados pendían de los palos, se convertían así en "bosques de cruces" (3). Las penas capitales más usadas por los Griegos fueron la hoguera y la horca. La crucifixión no fue practicada nunca por los Hebreos; éstos usaban la lapidación.

Los Romanos conocían varias formas de pena de muerte: la decapitación "bajo el hacha del verdugo" (4); el garfio (**uncus**) con que los criminales eran arrastrados hasta ser arrojados en el Tíber (5). La crucifixión, a la que Cicerón califica como "el suplicio que nuestros antepasados establecieron" (6), fue desarrollada por los Romanos, como sistema penal, procurando obtener tres fines: 1º la muerte punitiva; 2º una tortura máxima y prolongada y 3º un espectáculo público que sirviera a la vez de diversión y de escarmiento. "Cuando esperaban —dice Cicerón— deleitar el ánimo y los ojos con su tormento y suplicio..."; "el satisfactorio espectáculo de unos enemigos presos y atados..."; "establecidos, como pena y ejemplaridad, el tormento y la cruz..." (7).

Esta pena, extremadamente horrorosa y humillante, sólo era aplicada a los esclavos y a los extranjeros, o a los romanos que habían perdido su condición de ciudadanos y eran encontrados culpables de traición o de crímenes muy graves. Cumplir este castigo en un ciudadano romano habría significado infringir las **leges sacrae**. En el ya mencionado alegato contra Verres, Cicerón lo acusa de haber "...atormentado como esclavos, con muerte en cruz, a los ciudadanos romanos..." (8). Esta acusación está repetida en cada uno de los capítulos y, al dar término a su discurso, con el énfasis de su oratoria, la enuncia como el más grave de los cargos formulados durante el proceso. "Maldad es encadenar a un ciudadano romano; crimen azotarle; casi parricidio matar-

(1) VI, 64; traduc. Menéndez y Pelayo.

(2) Ibid. VI, 66.

(3) Loiseleur, "Los crímenes y las penas en la antigüedad".

(4) Cf. Cicerón, Verres; VI, 28.

(5) Cf. Cicerón, Filípicas; I, 2.

(6) Verres; VI, 5.

(7) Verres; VI, 5 y 26.

(8) I, 5.

le; ¿qué será clavarle en una cruz? No es posible encontrar palabras para calificar como se merece un hecho tan abominable" (9). La crucifixión fue abolida en el Imperio, después de Constantino, "en memoria y en honor de la Pasión de Jesucristo" (10).

La cruz, ya sea dibujada sobre la superficie de un plano o construida como una pieza de tres dimensiones, ha sido usada como objeto de adorno o motivo simbólico antes y con independencia de que fuera utilizada como instrumento de inmolación: así, la cruz svástica; la cruz egipcia; la cruz de los primitivos pueblos americanos. Entre los Romanos nunca tuvo significado de símbolo; para ellos solamente era un instrumento de castigo y de muerte. Este instrumento empezó siendo simplemente la rama de un árbol (**arbor infelix**) pero con el transcurso del tiempo se convirtió en un poste (**infelix lignum**) al cual se le agregó luego el travesaño horizontal con el objeto de fijar al condenado (**cruci figere**). Así se configura la cruz que la imaginería cristiana ha divulgado en el mundo entero. La palabra con que los Hebreos la han designado siempre, significa "árbol"; en sánscrito equivale a "cayado", y en griego a "palo" o "estaca". La palabra castellana "cruz" viene del latín **crux** que se aplicaba también al simple poste, e indicaba, al mismo tiempo, el carácter suplicatorio de este instrumento; su significado deriva del verbo **crucio** que quiere decir "atormentar" o "torturar" (11). Existían varios tipos de estas cruces supliciales, pero las más conocidas son: en primer lugar la cruz **immisa**, que es la utilizada en la imaginería cristiana; la cruz **commisa**, en forma de T, conocida también como "cruz antoniana" en memoria de San Antonio Abad; la cruz **decusata** o en aspa, llamada también "cruz de San Andrés"; la cruz "griega" formada de palos de igual longitud que se cortan en los puntos medios.

El poste vertical de la cruz (**stipes crucis**) estaba profundamente clavado en el lugar donde se realizaban las crucifixiones, de tal manera que pudiera soportar todo el peso del ajusticiado y las maniobras propias del acto. El tormento comenzaba ya antes de la crucifixión; el reo era azotado ("dábanle con varas en los ojos", dice Cicerón) (12), quedaba expuesto a los insultos, al escarnio y a la mofa y por último se lo obligaba a llevar cargado el travesaño de la cruz (**patibulum**) a lo largo de los callejones que conducían al sitio donde se iba a consumir el suplicio: "cuando los malhechores van al suplicio cada uno lleva su propia cruz" (13); "ya que ellos (los verdugos) te llevarán por las calles, el palo del suplicio sobre la nuca" (14). Llegado a aquel sitio, se le quitaba toda la ropa, y así desnudo, era tendido sobre el suelo con los brazos extendidos a lo largo del travesaño, al cual eran clavadas sus muñecas. El

(9) VI, 46.

(10) Catholic Encyclopedia, IV, 519.

(11) Dicción. Latino "Bibliograf".

(12) Verres; VI, 43.

(13) Plutarco, La tardía venganza divina, IX.

(14) Plauto, La Mastelaria; act. I, 1.

clavo se introducía entre los dos huesos del antebrazo, donde no podía herir a las arterias radial o cubital. El desgarró de uno de estos vasos hubiera acelerado la muerte, por hemorragia. Tal como la practicaban los romanos, la crucifixión era exangüe. Con los brazos ya asegurados al travesaño, éste era izado por medio de cuerdas hasta que calzaba en la mortaja labrada en la parte alta del poste vertical. Allí se lo aseguraba para que quedara definitivamente fijo. Con las piernas flexionadas, los pies eran entonces clavados al palo vertical, la mayor parte de las veces, con un clavo único que atravesaba sucesivamente uno y otro pie. Alguna vez, acaso cuando el peso del ajusticiado pudiera parecer excesivo, se usaron dos clavos, uno para cada pie. La existencia de un soporte adicional al poste (**suppedaneum**) donde pudieran tomar apoyo los pies, no está claramente ni establecida ni negada. Lo probable es que se lo usara ocasionalmente. De ninguna manera constituía una regla. Se ha dicho que es una invención de los artistas del Renacimiento que les permitía no descomponer la armonía de las líneas en la reproducción de las piernas fuertemente flexionadas y la extensión forzada de los pies. A cierta altura del palo vertical se fijaba una pieza de madera, saliente hacia adelante, que venía a quedar entre los muslos del ajusticiado y sobre el cual podía sentarse. Justiniano la comparó al "cuerno de un rinoceronte"; Tertuliano la llamó **sedilis**, que quiere decir asiento; S. Ireneo, uno de los primeros escritores cristianos que se ocupó de la cruz de Cristo, la describe con cinco puntas, la quinta al medio "sobre la cual estaba sentado". El arte cristiano pronto hizo desaparecer el "sedilis" en sus representaciones, por el aspecto indecoroso que ofrecía.

La muerte se producía generalmente en tres o cuatro horas; pero había casos en que los horrores se prolongaban por dos o tres días. El mecanismo de la muerte, particularmente como se cumplió en el caso de Jesucristo, ha sido atribuida a la hipotensión ortostática e insuficiencia cardíaca consecuente, o bien a calambres tetánicos que llevaban a la sofocación, "ya que la sangre del crucificado no podía circular por sus miembros, violentamente extendidos, y por esta causa, era retenida en los pulmones y constreñía el corazón hasta que lo paralizaba, y todo con pleno conocimiento" (15).

Recientemente George E. Burch, conocido cardiólogo norteamericano, piensa que la muerte era producida por sofocación, pero obediendo a un mecanismo diferente: "La sucesión de hechos que finalmente conducían a la sofocación era como sigue: mientras el peso del cuerpo estaba soportado por el sedilis, los brazos quedaban tensos, estirados desde arriba. Esto hacía que los músculos intercostales y pectorales estuviesen estirados inmóviles. A los movimientos de estos músculos se oponía, además, el peso del cuerpo. Con los músculos de la respiración así estirados, los fuelles de la respiración permanecían relativamente in-

(15) Enciclopedia de la Biblia; Barcelona, Herder, 1964.

móviles. Mientras la disnea se desarrollaba y el dolor en las muñecas y en los brazos aumentaba, la víctima se veía forzada a levantar el cuerpo por arriba del sedilis, transfiriendo el peso del cuerpo a los pies. La respiración se hacía más fácil, pero con el peso del cuerpo soportado por los pies, el dolor en ellos y en las piernas iba en aumento hasta hacerse insoportable. Entonces la víctima otra vez se desplomaba sobre el sedilis, tirando nuevamente con su peso de las muñecas y otra vez estirando los músculos respiratorios. De esta manera la víctima alternaba entre levantar su cuerpo por arriba del sedilis con el fin de respirar, y desplomarse sobre el sedilis para aliviar el dolor de sus pies. Finalmente terminaba exhausto o caído en la inconsciencia, tanto que ya no podía levantar su cuerpo del sedilis. En esta posición, con los músculos respiratorios prácticamente paralizados, la víctima se ahogaba y moría" (16).

Si la agonía se prolongaba demasiado y el interés público había decaído, lo que habitualmente ocurría después de algunas horas, se procuraba acelerar la muerte por medio de la fractura de las piernas por debajo de las rodillas (**cruri fragium**), y otras veces con la transfixión del cuerpo a lanza o a espada, o ahogando a las víctimas con humo. El "crurifragium" hacía que el reo no pudiera ya levantar su cuerpo y entonces la muerte se producía rápidamente por sofocación.

Los Romanos no permitían que los cadáveres fueran descendidos y por lo tanto permanecían clavados en sus cruces para ser pasto de las aves de rapiña. "Porque cuando sus hijos hayan muerto bajo el hacha, sus cuerpos serán arrojados a las fieras" (17). En cambio los Hebreos solían permitirlo y también que los sepultaran, siempre que así lo acordara la sentencia del juez.

Los pormenores de este largo y horrendo proceso están referidos por varios escritores paganos: Plutarco, Cicerón, Plauto, Plinio, Josefo, y esos detalles coinciden con el relato que los cuatro Evangelistas hacen de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo. La cruz en que se consumó la Redención fue una cruz latina (**immisa**) de acuerdo a que los Evangelistas dicen que el "letrero" estaba clavado "sobre" la cabeza de Cristo.

Jesucristo fue condenado, por estar acusado de sedición y tumulto, y condenado a crucifixión, por no ser ciudadano romano. Por esas mismas razones fue azotado, escarnecido, acarreo su cruz, y pudieron haberle fracturado los huesos de las piernas. Sabemos que no sufrió el "crurifragium" porque su muerte se produjo a las tres horas, con lo que quedó cumplida la profecía: "No quebrantarán tus huesos".

* * *

(16) American Heart Journal; 66, 434, 1963.

(17) Cicerón, Verres; VI, 45.

Hemos pretendido hacer una descripción detallada de la realidad material de ese horripilante suplicio que es la crucifixión, y esperamos que esta lectura haya sido edificante para el lector.

Sin embargo no debemos olvidar que si bien la crucifixión en su materialidad es esto, para el cristiano encubre además un misterio insondable, cual es el misterio teológico de la Redención: en la Cruz está el Señor de la Gloria; el Hijo de Dios; el amor de Dios; la sabiduría y el poder de Dios (18).

RAFAEL ZAMBRANO



(18) Cf. 1 Cor. 2, 8; Gal. 2:20; 1 Cor 1,23-24; Hebr. 6,6.

SANTO TOMÁS EN EL PARAÍSO DANTESCO

Llegado al tercer cielo, no es la suavidad de versos amorosos lo que Dante pone en boca de los espíritus lucientes con quienes departe: aunque Cunizza se abandone por un momento a su antigua índole de mujer enamorada:

...lietamente a me medesma indulgo
la cagion di mia sorte, e non mi noia...

Par., IX, 34-35

y Folchetto da Marsiglia reviva brevemente sus años de apasionado trovador:

...più non arse la figlia di Belo,
noiando e a Sicheo e a Creusa,
di me...

Par., IX, 97-99

son duras figuraciones y sombrías amenazas las que vibran en el discurso de los dos beatos, y es una doble profecía de castigos parejos a las culpas y a la corrupción del tiempo lo que vuelve solemnemente vigoroso un canto que se hubiera supuesto cálido y sereno,

come raggio di sole in acqua mera.

Par., IX, 114

Es que Dante consigue refrenar sólo fugazmente la exuberante pasión, religiosa y política, que dio origen y alimento a su *Commedia*. Desde las primeras estrofas, contra la avidez de poder y de oro que hizo responsables a la Iglesia y al Imperio de la anarquía y el desaliento de pueblos e individuos, había augurado la llegada del Veltro triunfador de la codicia:

questi la cacerà per ogni villa,
fin che l'avrà rimessa nell'inferno,
là onde invidia prima dipartilla...

Inf., I, 109-111

porque retornaría al vital sustento de la sapiencia y el amor, únicos medios capaces de restablecer el orden querido por Dios:

questi non ciberà terra né peltro,
ma sapienza, amore e virtute...

Inf., I, 103-104

Todo a lo largo de su catábasis, o en el ascenso por la montaña del Purgatorio, la indignación de Dante por el universal olvido del Evangelio, por la siembra de discordias y aflicciones, fue plasmando personajes fértiles en invectivas y en ásperos vaticinios, aunque nunca la congoja pudo sofocar una confianza tenaz en la Providencia,

che governa il mondo
con quel consiglio nel quale ogni aspetto
creato è vinto pria che vada al fondo.

Par., XI, 28-30

La inquietante mezcla de ira y de fe no deja de agitarlo ni siquiera entre los resplandores y las melodías que lo circundan en las etapas de su última subida: incluso se diría que, en la esfera de Venus, esos sentimientos llamean con insólita viveza en las palabras de Folco, iniciadas como un apóstrofe de abierto sarcasmo:

La tua città, che di colui è pianta
che pria volse le spalle al suo fattore,
e di cui è la 'nvidia tanto pianta,

produce e spande il maladetto fiore
c'ha disviato le pecore e li agni,
però che fatto ha lupo del pastore.

Per questo l'Evangelio e i dottor magni
son derelitti, e solo ai Decretali
si studia, sì che pare a' lor vivagni.

A questo intende il papa e' cardinali:
non vanno i lor pensieri a Nazarette,
là dove Gabriello aperse l'ali...

Par., IX, 127-138

pero que acaban aliviando al poeta con la promesa de una palingénesis cercana, con la certeza de un cambio salvador:

Ma Vaticano e l'altri parti elette
di Roma, che son state cimitero
alla milizia che Pietro seguette,
tosto libere fien de l'adultero...

Par., IX, 139-142

* * *

Con este ánimo llega el peregrino al cielo de los espíritus sabios. Rodeado de sus brillantes guirnaldas, como antes lo había circundado la "bella scuola" del Limbo, Dante no se abandona, sin embargo, a la exaltación de las grandes almas que lo incitaron y sostuvieron en la conquista de la verdad. En el cuidadoso trazado de la *Commedia*, éste

es el instante elegido por el poeta para dar a su mensaje la divulgación más solemne; y los doctores que, en el cielo del Sol, contemplan y cantan

l'amor che move il sole e l'altre stelle...

Par., XXXIII, 145

habrán de prestarle su ciencia para que la convocatoria alcance el más orgánico ajuste, el más persuasivo rigor.

Las querellas y el presagio que culminan el canto noveno habían dado nuevo énfasis a la preocupación del Florentino por la vuelta al orden y a la perdida dignidad de todos los sectores sociales; pero si ese claroscuro de aprensión y esperanza cerraba un período poético con notas turbadas, la gozosa celebración del orden universal con que se abre el canto siguiente asegura, en el deliberado contraste, el final triunfo de la armonía bajo la mirada paterna del Creador:

Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro eternalmente spira,
lo primo ed ineffabile Valore,

quanto per mente e per loco si gira,
con tant' ordine fe', ch'esser non puote
sanza gustar di lei chi ciò rimira.

Leva dunque, lettore, a l'alte rote
meco la vista, dritto a quella parte
dove l'un moto e l'altro si percuote;

e lì comincia a vagheggiar ne l'arte
di quel maestro che dentro a sé l'ama,
tanto che mai da lei l'occhio non parte.

Par., X, 1-12

El espíritu del poeta había logrado su fulcro al descubrir esta norma soberana y eternamente operante, a cuyo principio vivificador debía conformarse todo lo existente: tras el extravío en la "selva oscura" de los errores juveniles, se la habían revelado los estudios filosóficos que el Alighieri concibió no como distracción pasajera, sino como ocupación intensa de toda su madurez. Es cierto que los años del exilio lo forzaron a interrumpir esa entrega metódica; pero él procuró que, meditando y discutiendo con hombres de variadísimo temple problemas que acaso en Firenze no se hubiera planteado, su visión de la vida ganara siempre en amplitud y claridad. Con todo, las horas florentinas de recogimiento y aprendizaje, la solitaria ponderación de teorías y acciones, habían impreso en su ánimo una marca tan honda que nada pudo cancelarla en adelante.

Dice en *Il Convivio* que cuando acudió por primera vez, en busca de consuelo por la muerte de Beatriz, a "le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti", no sólo había encontrado "a le sue lagrime rimedio", sino que la ciencia llegó a preñarlo con amor tan vehe-

mente que “*cacciava e distruggeva ogni altro pensiero*” (1). Por esa época, ya el gran esfuerzo cristiano de ahondar en la sapiencia griega y asimilar sus válidas conquistas —un empeño que agitó y aun puso en guerra el siglo XIII—, estaba en buena parte cumplido. Dos Ordenes religiosos habían descollado en el ahinco: adversas ambas, en un principio, a la intrusión del saber humano en el divino, las dos acabaron vencidas por la fuerza de la corriente admiradora de los antiguos, y por igual se aplicaron a interpretarlos y conciliarlos con los dogmas y las máximas cristianas.

Olvidando el recelo de su Fundador hacia la labor intelectual, fueron los franciscanos los primeros que trataron de disponer en sistema su propia exégesis; pero la *Summa universae theologiae* de Alexander de Hales, en su eclecticismo, no alcanzó la fusión y la concorde medida que volvieron casi artísticas las grandes *Summae* de la segunda mitad del siglo. El mismo Buenaventura de Bagnorea, que llamaba a Alexander “*pater et magister noster*”, aunque logró sintetizar con original profundidad la tradición agustiniana y las nuevas concepciones peripatéticas, no pudo —quizá por las tempranas responsabilidades en el gobierno de la Orden— elegir y purificar sus materiales hasta arribar a una doctrina de potente coherencia.

Las enseñanzas filosóficas del convento de Santa Croce no bastaban, por eso, para satisfacer enteramente a Dante. Y tampoco eran capaces de aquietar su ansia de verdad los místicos puros, a pesar de señalarse entre los Frailes Menores por la austeridad de la vida y el ardor de la palabra: si de ellos tomó símbolos y acentos fervorosos, y si impregnó de misticismo sus primeras rimas, las etapas posteriores de la reflexión dantesca exigían un organismo compacto, una respuesta razonada, como no sabrían proporcionarle los adversarios de “las malas artes de Aristóteles”, de la “estulta filosofía de los paganos”.

Por fortuna, lo que no encontró en Santa Croce se lo brindaron con generosa abundancia los maestros de Santa María Novella. Los dominicos habían demorado su participación en los debates filosóficos, pero en desquite su especulación diseñó rápidamente esquemas precisos, y la obra de fray Tomás de Aquino alzó el edificio conceptual más sólido y airoso de la Edad Media. El Florentino convirtió ese pensamiento que nunca descuida su meta, esa trabazón sencilla pero admirablemente eficaz, en el apoyo seguro de los juicios, las intuiciones y las expectativas que forman su mundo; y de él tomó las líneas cardinales para la inmensa estructura de sus cánticas.

Era natural, entonces, que en el encuentro con los espíritus del cielo solar otorgara un puesto primario a quien había ejercido influen-

(1) Dante Alighieri, *Il Convivio*, II, xii, 5-7 (edizione a cura di G. Busnelli e G. Vandelli, vol. I, Firenze, Felice Le Monnier, 1964, pp. 184-186).

cias decisivas en su formación, estimulándolo a copiar sus dotes de exactitud, de tenaz aplicación, de prestancia. Por eso, Santo Tomás no sólo conduce la corona de beatos que da la bienvenida al peregrino sino que, en trascendentes coloquios, allana sus reparos, colma sus dudas, propone las vías maestras para superar los descarríos condenados por Folco.

Y sin embargo, cuando se congratula por el privilegio del poeta:

lo raggio de la grazia onde s'accende
verace amore e che poi cresce amando,
multiplicato in te tanto risplende
che ti conduce su per quella scala...

Par., X, 83-86

y cuando le ofrece hacerlo partícipe del saber que la visión divina infunde:

qual ti negasse il vin de la sua fiala
per la tua sete, in libertà non fòra
se non com'acqua ch'al mar non si cala...

Par., X, 88-90

Tomás no revela su identidad con nota alguna, e incluso pareciera celarse tras la figura de su pastor:

Io fui de li agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u'ben s'impingua se non si vaneggia.

Par., X, 94-96

Seguramente Dante quiso subrayar de ese modo la ejemplar humildad del Aquinense; o tal vez, haciendo que el santo diga su nombre sólo mientras menciona a quienes con él completan una aureola de eterna lumbré, buscó iniciar esa atmósfera de sereno consenso entre las búsquedas dispares de la verdad que es uno de los motivos más felizmente líricos del *Paradiso*. Es que, a medida que ahondaba sus experiencias y advertía que únicamente en Dios se plenifican todas las verdades, el Alighieri aprendió a considerar como omisibles o irrelevantes las disputas por certezas parciales, las contiendas ásperas y largas que enfrentaban a teólogos y filósofos. Por eso, ya en *Il Convivio* había imaginado el Paraíso como una ciudad unánime, en la que coinciden cuantos aquí abajo buscaron discernir “*nostro fine, che ciascuno disia naturalmente*” (2), y lo había llamado “*Atene celestiale, dove gli Stoici e Peripatetici e Epicurii, per la luce de la verità eterna in uno volere concordevolmente concorrono*” (3).

Tomás de Aquino aparece como cifra de esta liberalidad: ninguna preferencia por argumentos o escuelas amaga la cohesión del grupo

(2) Dante Alighieri, *Il Convivio*, IV, vi, 8 (ed. cit., vol. II, p. 62).

(3) Dante Alighieri, *Il Convivio*, III, xiv, 15 (ed. cit., vol. I, p. 431).

que preside, y al señalar sus miembros, el elogio sabe demorarse en aquellos cuyas ideas, en el tiempo, pudieron impugnar o resistir las suyas. Dante va dibujando así, por líneas íntimas y alusivas, la personalidad de su protagonista, que se hace más nítida a cada verso aunque Tomás se aparte, vuelto pura voz, para que emerjan las almas de su ronda.

Interesa conocer a esos sabios que lo acompañan, porque su presencia obliga a un tácito cotejo. A su derecha está Alberto Magno, “frate e maestro”, y en seguida el monje Graziano que intentó, en su *Concordantia discordantium canonum*, armonizar la relación *hominis ad hominem* con la otra *hominis ad Deum*, mereciendo el premio de esplendor entre las demás llamas:

...l'uno e l'altro fòro
aiutò sì che piace in paradiso...

Par., X, 104-105

Sigue en el orden Pietro Lombardo, a quien Tomás fija en el acto de entregar el fruto de sus vigilijs con el callado desprendimiento de la viuda evangélica:

...con la poverella
offerse a Santa Chiesa suo tesoro...

Par., X, 107-108

y esa frase afectuosa no sólo exalta el precio que el Aquinense atribuyó a los *Libri sententiarum*, sino que revive sus comienzos docentes en la Universidad de París, cuando explicaba el famoso texto de teología dogmática y aprestaba, con los *Comentarios sobre las Sentencias*, los cimientos de su futura síntesis doctrinaria.

Salomón es la quinta luz, proclamada como la más bella y la más encendida de amor quizá porque en el *Cantar de los cantares* se leía el místico vínculo entre Cristo y la Iglesia. Vienen después Dionisio Areopagita, que en su *De caelesti hierarchia*

...più a dentro vide
l'angelica natura e 'l ministero...

Par., X, 116-117

y la “luce piccioletta” que envuelve el alma del viejo apologista Orosio, célebre en el Medioevo por los siete libros de su *Historia adversus paganos*.

Aquí la reseña se espacia. Tomás invita a Dante a reparar en la octava centella:

Or se tu l'occhio de la mente trani
di luce in luce dietro a le mie lode,
già de l'ottava con sette rimani.

Per vedere ogni ben dentro vi gode
l'anima santa che 'l mondo fallace
fa manifesto a chi di lei ben ode:

lo corpo ond'ella fu cacciata giace
giuso in Cieldauro; ed essa da martiro
e da essilio venne a questa pace.

Par., X, 121-129

La demora y el encomio crean un aura de devota admiración en torno de Boecio, pero más que la estima del Aquinense, contribuye a suscitarla la gratitud de Dante hacia el autor del volumen que, en una hora de grande abatimiento, le había enseñado la vanidad del mundo y la confianza en Dios: “...la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che ne 'l mio ne l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno consolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio...” (4). Y sobre todo, venerando al mártir cuyo cuerpo aguarda en la paz de San Pietro in Ciel d'oro mientras su alma exulta en el gozo celeste, el poeta entiende refirmar, por boca de fray Tomás, la lección suprema del *De consolatione philosophiae*: la vida sobre la tierra como exilio, la muerte como liberación y retorno a la patria.

Después del absorto intervalo, el ritmo se apresura hasta trasvolar sobre nombres insignes como los de Beda e Isidoro, e incluso sobre el de Richard de Saint Victor, a pesar de la atención prolija con que Dante recorrió sus obras, y de las sugerencias cardinales que de ellas obtuvo: baste recordar que el Florentino transformó el “*secundum cor dicta verba componit*”, con que el místico resumía su norma expresiva, en definición casi textual de las *rime nuove* dedicadas a la primera “loda” de Beatriz:

...quando
Amor mi spira, noto, e a quel modo
ch' e' ditta dentro vo significando...

Purg., XXIV, 52-54

Se diría que el interés de Dante ya está irresistiblemente atraído por el alma que cierra el círculo, a la izquierda de Tomás. Es la luz de Siger de Brabant, el adversario más denodado del Aquinense, que había adherido a la interpretación averroísta de Aristóteles y había usado para defenderla todos los recursos de su dialéctica. Santo Tomás lo impugnó en el *De unitate intellectus contra averroistas*, quizá el fruto polémico más admirable de su lucidísima mente: al probar que *homo non intelligit* si el alma intelectual no es forma del cuerpo, el blanco directo de su argumentación, aunque nunca lo nombre, es precisamente el maestro Siger.

(4) Dante Alighieri, *Il Convivio*, II, xii, 2 (ed. cit., vol. I, pp. 180-181).

Los manuscritos atestiguan que la obra data de 1270, el mismo año en que el Obispo de París, Stephan Tempier, condenó trece proposiciones averroístas. Siger no se desdijo ante su oponente ni acató la sentencia del prelado; pero el estudio honesto de la tesis de Tomás lo llevó a admitir, al redactar su tratado *De anima intellectiva*, que ella opera "*ut forma intrinsecus operans*", algo así como el piloto de una nave. Y además, por sobre cualquier duda acerca del difícil asunto, acababa declarando su adhesión a la fe: "*...mihi dubium fuit a longo tempore quid vi naturalis rationis in praedicto problemate sit tenendum et quid senserit Philosophus de dicta quaestione et ideo, in tali dubio, fidei adherendum est quae omnem rationem humanam superat*".

Habitado desde la juventud a buscar el eco de los debates parisienses en los conventos de Santa Croce y de Santa Maria Novella, Dante conoció de seguro esta trascendente disputa, valoró los escritos que de ella derivaron, midió su importancia filosófica. Y también debió complacerse en su magnánima belleza: la del áspero sentido del deber que dio pujanza a Tomás para combatir a su colega, la del hidalgo ánimo de Siger que envió su respuesta al rival reconociendo su excelencia: "*praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*". Esta cortesía de un ser altivo, y la fuerza de no obstinarse en el error, agradaban a la rectitud de Dante: y acaso fue esta simpatía la que le hizo ver cumplidos en *De anima intellectiva* pasos hacia la ortodoxia que un lector imparcial no juzgaría tan ciertos.

En 1277, citado por el Inquisidor de Francia y obligado a abandonar la Universidad, Siger desapareció de París. Dante no conoce con precisión los hechos posteriores: pero sabe que el filósofo murió cautivo en Orvieto, y que fue encarcelado por sus ideas. Entonces, con un impulso sentimental análogo al que le había hecho reivindicar la inocencia de Pier delle Vigne, víctima del odio de los cortesanos de Federico II, desagravia al infeliz pensador que, tras penetrantes exégesis y cuidadosas rectificaciones, se le antoja perseguido por la envidia de sus pares, no contentos de que la lucha acabase allí donde la había dado por terminada Tomás de Aquino.

Como para Boecio, pero con un relieve mucho más incisivo, el poeta retiene de esa dolorosa historia sólo la situación fundamental: encerrado en la doble prisión de su cuerpo y de su celda, el sabio invoca la muerte, temida por todos, en el ansia de que la última verdad destruya las antinomias del pensamiento:

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:

essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel vico de li strami,
sillogizzò invidiosi veri.

Par., X, 133-138

Disueltas como una niebla las insidiosas vacilaciones, en la corona de "*ardenti soli*" Siger es el vecino de Tomás: una contigüidad significativa, casi una de las claves de este canto en que el Alighieri transpone su concepto de la sabiduría cristiana. El Aquinense ha querido flanquearse de su maestro pero también de su émulo, porque uno y otro lo ayudaron, acaso en igual medida, a descifrar la verdad que ahora se le recompensa. El privilegio concedido al oponente no es, entonces, una simple afabilidad, o la inversión paridisíaca de los contrastes terrenos: aunque tenga su brújula en la doctrina de Tomás, Dante enseña que ése no es el camino exclusivo para el encuentro de Dios, ni que en ella se compendien todas las certidumbres. De ahí que, si uno merece ser guía de la "*gloriosa rota*", otros resplandores la completan; y nuevas luces vendrán todavía a entrelazarse a sus danzas, en pos del canto de Buenaventura. El poeta parece construir así, con los "*auctores*" que habían cooperado en la maduración de su espíritu, la ciudadela del saber eterno: un seguro resguardo a cuya armonía concurren tanto las torres como las contraguardias, tanto la inteligencia eminente de fray Tomás como la disciplina laboriosa del gramático Donato,

ch' a la prim' arte degnò porre mano.

Par., XII, 137-138

* * *

Como ganancia de su paso por el cuarto cielo, no podía bastar al Florentino persuadirse de la misteriosa complementación de todos los esfuerzos en demanda de las esencias, ni advertir que los príncipes de la sapiencia terrena se han templado para las más vastas conciliaciones, como deseosos de espejar la síntesis divina:

Nel suo profondo vidi che s'interna
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna.

Par., XXXIII, 85-87

En el alma del poeta sigue vivo el prenuncio de Folco sobre la ruina de la sociedad, y por eso no concibe que los doctores santos se abstraigan en el éxtasis de su bienaventuranza: espera de ellos que señalen, en contra de la violencia disgregadora, las fuerzas capaces de restablecer el equilibrio no sólo en las instituciones eclesíásticas sino también en los ámbitos políticos, dos aspectos ya indisociables en el sentir de Dante. Y en efecto Tomás de Aquino, para recordar a los hombres la recta vía, interrumpe los himnos y los gaudiosos giros de su guirnalda:

donne mi parver non da ballo sciolte,
ma che s'arrestin tacite, ascoltando
fin che le nove note hanno ricolte...

Par., X, 78-81

Sus primeras frases son un implícito reproche: no hacía mucho que la Providencia, reiterando la fertilidad de la pobreza evangélica y del estudio de las revelaciones divinas, había suscitado dos grandes varones que, *exemplo et verbo*, reencauzaron la Iglesia olvidada de los iniciales senderos:

La provedenza, che governa il mondo
con quel consiglio nel quale ogni aspetto
creato è vinto pria che vada al fondo,

però ch' andasse ver lo suo diletto
la sposa di colui ch'ad alte grida
disposò lei col sangue benedetto,

in sé sicura e anche a lui più fida,
due principi ordinò in suo favore,
che quinci e quindi le fosser per guida.

L'un fu tutto serafico in ardore;
l'altro per sapienza in terra fue
di cherubica luce uno splendore.

Par., XI, 28-39

La celebración de Francisco de Asís y de Domingo de Guzmán surge entonces como necesaria, y el combate que los encontró unidos se reverbera en la indistinta atribución de los elogios:

De l'un dirò, però che d'amendue
si dice l'un pregiando, quale uom prende,
perch'ad un fine fuor l'opere sue.

Par., XI, 40-42

Con la fineza de un antiguo caballero, el dominico Tomás elige repasar los hechos del hijo de Bernardone, singular no por su amor a Dios ni por el ejemplo de sus virtudes —que podrían encontrar pares—, sino por su entrega a Madonna Povertà, la mujer "*dispetta e scura*"

...a cui, come a la morte,
la porta del piacer nessun diserra...

Par., XI, 59-60

pero en quien él descubrió una surgente de paz tan deleitosa que también otros, para gozarla, se rindieron a su servicio:

...l venerabile Bernardo
si scalzò prima, e dietro a tanta pace
corse e, correndo, li parve esser tardo.

O ignota ricchezza! oh ben ferace!
Scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro,
dietro a lo sposo, sì la sposa piace.

Par., XI, 79-84

Para corresponder a

...l'infiammata cortesia
di fra Tommaso e l discreto latino...

Par., XII, 143-144

el franciscano Buenaventura acude a revivir los primeros tiempos de la Orden dominicana y a referir los hechos de su Fundador,

...l'agricola che Cristo
ellesse a l'orto suo per aiutarlo...;

Par., XII, 71-72

y repitiendo casi el esquema del canto al *Poverello*, culmina la parábola de esa vida con las memorias de su repetido triunfo sobre el error:

...con dottrina e con volere insieme
con l'officio apostolico si mosse
quasi torrente ch'alta vena preme;

e ne li sterpi eretici percosse
l'impeto suo, più vivamente quivi
dove le resistenze eran più grosse.

Par., XII, 97-102

Sin embargo, la lección de tan perfectos maestros se apagó pronto, incluso entre quienes debían ser sus directos secuaces: Tomás mira acongojado el rebaño que Domingo hubiera querido nutrir de la buena hierba de su sabiduría, y que en cambio se dejó tentar por la codicia y la vanidad:

...di nuova vivanda
è fatto ghiotto...;

Par., XI, 124-125

y también Buenaventura llora la defección franciscana, que esterilizó las fatigas del santo umbro:

...l'orbita che fe' la parte somma
di sua circonferenza, è derelitta,
sì ch'è la muffa dov'era la gromma.

La sua famiglia, che si mosse dritta
coi piedi a le sue orme, è tanto volta,
che quel dinanzi a quel di retro gitta.

Par., XII, 112-117

Algunos permanecen, en verdad, fieles a la norma de sus pastores, y aunque el número mezquino podría ser nueva causa de tristeza:

Ben son di quelle che temono 'l danno,
...ma son sì poche,
che le cappe fornisce poco panno...

Par., XI, 130-132

la esperanza de Dante se afirma en ellas, con el augurio ansioso de que su acción renueve los frutos de la "*mirabil vita*" de Francisco y Domingo,

...al cui fare, al cui dire,
lo popol disviato si raccolse.

Par., XII, 44-45

* * *

Pero para que el mundo acierte su rumbo es menester otro valor aún, distinto de las virtudes religiosas aunque convergente con ellas: un valor netamente político. Dante ya había discurrido sobre él en otras obras; pero en la *Commedia*, así como acudió a dechados para pregonar la caridad y la ciencia cristianas, prefirió encarecer esa dote mostrándola corporizada en un personaje histórico. Este callado designio le hizo colocar a Salomón entre los espíritus sabios, y hacerlo refulgir con una luz que nace no de una abnegación tenaz o de un paciente acopio de doctrina, sino de su humildad en el momento en que Dios lo invistió de la realeza: "Ahora Tú, Jahvé mi Señor, has establecido como rey a tu servidor en el lugar de mi padre David, y yo soy muy joven, y no sé obrar como jefe... Concede a tu servidor un corazón pleno de juicio para administrar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal..." (5).

La experiencia del poeta desterrado casi mendigo de corté en corté, lo había llevado a amargas conclusiones

...rispetto
ai regi, che son molti, e i buon son rari...

Par., XIII, 107-108

y por eso suena espontáneo el reclamo de Tomás a la reflexión del peregrino:

pensa chi era, e la cagion che 'l mosse
quando fu detto "Chiedi", a dimandare...

Par., XIII, 92-93

Con un recurso no infrecuente en el poema —fingir una duda secreta pero apremiante—, el Florentino otorga otra vez al Aquinense, que lo ayuda a

d'un altro vero andare alla radice...

Par., XIV, 12

el papel protagónico de su canto. Urge al poeta demostrar que la prudencia del gobernante supera cualquier otra forma del espíritu práctico porque es inspiración y don inmediato de Dios: una tesis con la que Dante contrasta la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y se religa, por sobre los Papas posteriores a Inocencio IV, al tradicional magisterio de la Iglesia fijado por Gelasio I.

Por eso, el tono celebratorio de fray Tomás se muda en una cuidadosa explicación del carácter de la sabiduría salomónica a partir de una idea tan vasta como la potencia del Creador y el modo con que se refracta en cada una de sus criaturas:

(5) *Primer libro de los Reyes*, cap. 2, vv. 7-8.

Ciò che non more e ciò che puo morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce, amando, il nostro sire...

Par., XIII, 52-54

Así, casi entre paráfrasis de pasajes de la *Summa Theologica*, el discurso procede con una deliberada adecuación a la forma espiritual del filósofo beato: Dante renuncia a la poesía de los conceptos metafísicos, a la fascinante amplitud de los universales, para acatar las exigencias del proceso dialéctico y sujetar sus versos a la prolijidad de las distinciones, a las sutiles cautelas exigidas para aferrar la verdad:

...questo ti sia sempre piombo a' piedi,
per farti mover lento, com'uom lasso,
e al sì e al no che tu non vedi:
che quelli è tra li stolti bene a basso
che sanza distinzione afferma e nega
così ne l'un come ne l'altro passo...

Par., XIII, 112-117

Desde el *De Monarchia*, al señalar la paz, la justicia, la libertad, como objetivos supremos del gobernante, el Alighieri había subrayado la necesidad de que la prudencia política lo alumbrase en el manejo de los asuntos civiles —*agibilia, quae politica prudentia regulantur* (6). Pero Dante sabe también que la paz ha muerto en las ciudades italianas por las luchas de güelfos y gibelinos, prolongadores del secular conflicto entre los poderes espiritual y temporal. Para contribuir al cese de tantos males, su tratado denota, con los silogismos de un proyecto escolástico, que la esencia de ambas potestades es diversa, y que la autoridad imperial depende inmediatamente de Dios —*imperialem auctoritatem immediate dependere a culmine totius entis ostendero, qui Deus est* (7). Y en la *Commedia* transforma esos razonamientos en un episodio vivido, que Santo Tomás recuerda al poeta indicando un paso preciso de la Escritura, cuya importancia capital para la salud de los pueblos se hace evidente en la glosa:

Non ho parlato sì, che tu non posse
ben veder ch' el fu re, che chiese senno
acciò che re sufficiente fosse;
non per sapere il numero in che ènno
li motor di qua su, o se *necesse*
con contingente mai *necesse* fenno;
non, si est dare primum motum esse,
o se del mezzo cerchio far si puote
triangol sì ch' un retto non avesse.
Onde, se ciò ch'io dissi a questo note,
regal prudenza è quel vedere impari
in che lo stral di mia intenzion percuote.

Par., XIII, 94-105

* * *

(6) Dante Alighieri, *De Monarchia*, lib. I, 4, en *Opere minori*, a cura di Pietro Fraticelli, Firenze, G. Barbera, 1873, p. 284.

(7) Dante Alighieri, *De Monarchia*, lib. III, 12, en *Opere minori*, ed. cit., p. 396.

El mensaje de Dante es, ahora, completo; y no sólo la eminencia de la cuarta esfera le ha conferido la mayor solemnidad, sino que ha podido apoyarlo en la autoridad del máximo pensador de su siglo, del más riguroso dialéctico del medioevo. Un mensaje en que todos los hombres y todo el hombre encuentran una respuesta cabal a sus problemas y a sus contiendas: un llamado a la paz, redescubierta como valor supremo de la comunidad, y una invitación a transitar de nuevo los senderos marcados por altos modelos, para que los litigios se diluyan en la generosidad de un ánimo conciliativo.

Pero los rectores de la sociedad no son los únicos a quienes se dirige la admonición: antes de reiniciar el salmo que glorifica

quell'uno e due e tre che sempre vive
e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno,
non circunscriitto, e tutto circunscrive...

Par., XIV, 28-30

Santo Tomás se vuelve también a quienes, aun entre los mínimos, se erigen en jueces ceñudos de la conducta ajena y presumen conocer hasta lo que Dios oculta en la profundidad de sus designios:

Non sien le genti ancor troppo sicure
a giudicar, sì come quei che stima
le biade in campo pria che sien mature...

Par., XIII, 130-132

La larga experiencia de Dante, su atento escrutar en los móviles de las acciones humanas, pulsan en esta convocatoria de Tomás a una reflexiva medida, a una liberal indulgencia de las opiniones. Y como un anticipo de la "mira nota" con que los beatos reanudarán su giro, la voz del Aquinense construye, para el consejo, figuras de una gracia soberana y símbolos de inolvidable sugestión:

ch' i' ho vedutto tutto il verno prima
lo prun mostrarsi rigido e feroce,
poscia portar la rosa in su la cima;

e legno vivi già dritto e veloce
correre lo mar per tutto suo cammino,
perire al fine all'entrar della foce...

Par., XIII, 133-138

La multiforme lección de Santo Tomás se cierra, así, con acentos de intimidad fraterna: de ahí que, si en los argumentos desenvueltos con orden estrictamente causal se había mostrado el filósofo cimero, en su despedida prefiera que surja el autor de los himnos eucarísticos, y que sus palabras finales vuelen con el vuelo potente de la grande poesía.

ALMA NOVELLA MARANI

BIBLIOGRAFIA

CÁNDIDO POZO, El Credo del Pueblo de Dios, Comentario teológico a la Profesión de Fe de S.S. Pablo VI, 2ªed. B.A.C., Madrid, 1975, 268 pgs.

El 30 de junio de 1968, al clausurar Pablo VI "el Año de la Fe", entregó a la Iglesia una "Profesión de Fe" -el llamado Credo de Pablo VI-. Los motivos que llevaron al Papa a declarar "año de la fe" al año centenario del martirio de San Pedro y San Pablo, así como a redactar este Credo con el que culminó dicho acontecimiento eclesial, fueron no sólo los motivos permanentemente válidos de la importancia de la fe para la vida cristiana, sino también la consideración de los especiales peligros que hoy amenazan la fe.

El Credo no tiene propiamente valor de definición dogmática pero "sin embargo, repite sustancialmente, con algunas explicaciones postuladas por las condiciones espirituales de esta nuestra época, la fórmula nicena: es decir, la fórmula de la tradición inmortal de la santa Iglesia de Dios" (cf. Credo Nº 3).

El Credo es una plena y rotunda ratificación de los caracteres esenciales del cristianismo y de la Iglesia. Podemos resumir en tres notas fundamentales el contenido de este Credo: **teocentrismo**, o sea, centralización de todo en Dios; **eschatologismo**, es decir, orientación fundamental hacia el más allá del tiempo y del espacio; **sobrenaturalidad**, o sea, afirmación de que la esencia de la misión de Jesucristo y de su Iglesia, del contenido de nuestra Fe, de la meta de nuestra Esperanza, del objeto de nuestro Amor, de los bienes

que Jesucristo y la Iglesia nos aportan aquí abajo y nos darán en el más allá, y de lo que podemos y debemos ofrecer y aportar a los hombres..., la esencia de todo eso es sobrenatural (cf. Luis M. Etcheverry Boneo, Anotaciones al Credo de Pablo VI, Bs. As., pro manuscrito).

¿Cuáles son las causas en virtud de las cuales a los hombres de hoy se les hace más difícil la virtud de la fe?

1) **Por ser hijos de la actual cultura occidental** en un momento en que predominan las ciencias experimentales y el discurso matemático, a tal punto que el hombre moderno difícilmente admite como cierto algo que no pueda ser probado mediante experiencias propias de esas ciencias o que no quede demostrado con certeza matemática. Los contenidos de la fe no pueden, evidentemente, ser medidos con ese tipo de certeza.

2) **Por ser hijos de una civilización materialista**, especialmente alérgica a las realidades no materiales, mientras que el mundo de las verdades de la fe y los valores sobrenaturales son de orden espiritual.

3) **Por ser hijos de la Iglesia de nuestro tiempo**, que pasa, ella también, la crisis más grave de su historia (cf. Luis M. Etcheverry Boneo, Retiro para universitarios, Bs. As., 1966, pro manuscrito).

La crisis de la Iglesia es en buena parte la crisis del mundo que se introduce en su seno. Evidentemente, no podemos temer por la Iglesia misma, que tiene la promesa de Nuestro Señor, pero sí por los hombres de hoy. El Papa Pío IX, preocupado por la ola de liberalismo de su tiempo, decía: No me preocupa la barca sino los tripulantes. Crisis de la Iglesia: rebelión frente al poder magisterial, rebelión frente al poder de régimen,

rebelión frente al poder sacramental, triple rebelión que es el eco de la rebelión contra Dios del hombre moderno que comenzó en el Renacimiento y la Reforma, para pasar por el Liberalismo y el Materialismo — marxismo y freudismo— y culminar en el Nihilismo (que es la rebelión de la Nada contra todo, aun contra la misma materia). Crisis de la Iglesia, que es, primariamente, crisis de fe.

Y en esta encrucijada de la historia de la Iglesia aparece en 1968 el Credo de Pablo VI, un resumen de las principales verdades de la fe de siempre con algunas explicaciones postuladas por la mentalidad de nuestra época y la acentuación de algunos puntos que han sido especialmente negados o silenciados. Así, por ejemplo, como lo subraya e ilustra el P. Pozo en su autorizado comentario, el Credo insiste en determinados dogmas que salen al paso a diversos errores modernos como son el rechazo de la existencia de los ángeles, la negación de la virginidad de María, la concepción de la Misa como un mero banquete y la negación de su aspecto sacrificial, la equiparación del sacerdocio de los fieles con el sacerdocio ministerial, la negación de la presencia eucarística fuera de la Misa, la identificación del progreso de la Iglesia con el progreso temporal, y todas las formas de secularismo.

Desde 1968 hasta nuestros días han pasado ocho años, pocos en realidad para que la situación haya podido variar sustancialmente. Vivimos un mismo hoy y padecemos aún la misma crisis de la Iglesia. En la Argentina, vemos providencialmente el comienzo de la superación y el resurgimiento. Pero esto no debe llevarnos a un error de apreciación: basta hojear las revistas teológicas europeas o de actualidad para advertir hasta qué punto la crisis en Europa sigue en plena virulencia: sacerdotes que en Italia han votado por el divorcio; relativismo en cuanto a las normas morales (cf. Documento sobre Ética sexual de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Oss. Rom., 25 de enero de 1976); in-

tentos de sintetizar catolicismo y marxismo (cf. Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Italiana: "no se puede ser a la vez cristiano y marxista", Oss. Rom., 25 de enero de 1976); etc. Por eso, el Credo de Pablo VI sigue teniendo pleno valor para los hombres de la Iglesia de 1976, porque la fe que expresa es la fe única y permanente de la Iglesia y porque las circunstancias que motivaron su redacción siguen estando vigentes.

En 1968 el P. Pozo publicaba la primera edición comentada del Credo; en 1975, en su segunda edición, muestra cómo el mismo texto resulta claramente defensorio de la Verdad y delimitativo del error frente a los últimos gritos de los pseudo-profetas y "falsos maestros" posteriores a la emanación del Documento (cf. *Mysterium Ecclesiae*: respecto de H. Küng y su cuestionamiento de la infalibilidad).

HERNÁN H. QUIJANO GUESALAGA

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología

PIERRE CHATEAU-JOBERT,
Manifiesto político y social,
Rioplatense, Bs. Aires, 1975,
143 pgs.

La Guerra Revolucionaria, instrumento de combate del marxismo para obtener el dominio del mundo, es una guerra total. Uno de sus principales aspectos lo constituye la guerra psicológica. Y ésta cuenta entre sus armas más efectivas las que llevan a convencer al enemigo de que está librando un combate sin sentido. "Es haciendo dudar al soldado enemigo de lo bien fundado de su causa (...) que uno pone de su parte todas las posibilidades de éxito", escribe Mao Tse Tung a Ferhat Abbas en 1960.

El coronel Chateau-Jobert vivió personalmente, en Indochina y Argelia, la experiencia de un Occidente minado por el espíritu de abandono y signado psicológicamente por la carencia de ideales y convicciones. Allí comprendió la necesidad de exponer sistemáticamente, al estilo del Manifiesto Comunista, la doctrina que debe constituir la base y el motivo del combate contrarrevolucionario.

Seis años de clandestinidad forzada le ofrecieron la ocasión de iluminar teóricamente lo que para él era experiencia vivida. Fruto de este trabajo de estudio y de meditación es la obrita de imponderable valor que tenemos a la vista en su traducción castellana. La intención del A. es presentar, en forma eminentemente práctica, lo esencial de una doctrina. La denomina "Manifiesto", porque está redactada con "espíritu de combate" y escrita para "definir la base de ese combate" (p. 20).

La obra contiene tres partes. En la primera se expone una doctrina política y social que ilumina la concepción del hombre, de la economía y de la comunidad humana. En la segunda busca el A. los fundamentos de esta doctrina en la Ley Natural y en el Orden que de ella deriva, mostrando aquí cómo no sólo los católicos, sino todos los hombres de buena voluntad, pueden encontrar en este plano las coincidencias fundamentales que les permitan colaborar en la edificación de un verdadero orden social. La tercera parte proyecta el conjunto más allá del orden meramente natural y partiendo en busca de los fundamentos espirituales, llega a demostrar que la doctrina expuesta "se conforma totalmente con la de la Iglesia" (p. 100).

En verdad, la visión conjunta de la obra nos permite recomendarla como una excelente exposición de la Doctrina Social Católica. Útil por su sencillez para aquellos que la desconocen, sobre todo si carecen de tiempo para investigaciones más profundas. Pero útil también para los especialistas o profesores, tanto por

su claridad didáctica como por su excelente carácter sintético. Por cierto que esta obra no tiene la amplitud del "Catecismo Social" del Card. Höffner. Tampoco lo pretende el Autor. Su objetivo —plenamente logrado— es señalar el camino a todos aquellos que, en estos tiempos de oscuridad y confusión, no se contentan con ser meros espectadores sino que están dispuestos a enfrentar el avance de la Revolución mediante el combate positivo por un Orden Natural y Cristiano.

J. K.

JUAN LUIS GALLARDO, Los
Ombuses de Falucho - El "faluchazo", Baesa, Buenos Aires,
1974, 209 pgs.

La primera novela de Gallardo fue *Frida* (Emecé, Bs. As., 1972) donde, en aguda sátira, una sucesión de ácidos cuadros pintaban la imagen de la Argentina como un país en proceso de disgregación. Sin embargo, a lo largo de toda esa obra, surgían centellas de esperanza para iluminar reservas escondidas, en especial la luz arcángelica del joven Gabriel. La esperanza terminaba por verificarse en las escenas finales de Resurrección, donde predominaban las alegorías del Anuncio y el Rescate de la Patria moribunda.

En la misma línea, pero con rasgos de parábola, el A. nos regala *Los Ombuses de Falucho*. Parábola que se desarrolla en tres planos:

"El primer peldaño obedece al afán de prestar un testimonio sobre personajes, costumbres y lugares que conocí de cerca durante mi niñez, conservando por ellos un cariño profundo que me impulsa a evocarlos. El segundo intenta demostrar el extravío de ciertas posiciones actuales y, para lograr ese objeto, he puesto en funcionamiento dichas posturas dentro del marco de un pueblo chico, donde la pretensión de implantar ideologías y técnicas despiadadas choca con la trama entrañable que conforman las naturales relaciones

derivadas de la vecindad y el trato. En cuanto al tercero, tiene carácter de alegoría y tiende a señalar la urgencia por levantar un ideal para superar a su influjo mezquinas contiendas de apetitos y envidias. El ideal que aquí exalto no es —ya lo sé— el más alto de los ideales, pero mi intención excluye abundar en el tema religioso y, según creo, la generosidad que implica el patriotismo facilita acceder a verdades superiores” (de la nota previa del A.).

En el “segundo peldaño” nos encontramos con un interesante personaje, el estudiante de Bahía Blanca, que retorna al pueblo natal, cargado con la dinamita del materialismo dialéctico, e intenta introducirla en las grietas materiales que le ofrecen los resentimientos y contradicciones propias de una sociedad pueblerina. Cuando la empresa insurreccional parece alcanzar sus objetivos en el estallido del “faluchazo”, aparecen los Extraños Visitantes, Constructores de la Autopista Universal. El pueblo, dividido por el odio, vuelve a encontrar la unión de sus corazones y de sus armas en la defensa de un viejo ombú, símbolo de Falucho y de la Argentina (“que se cree árbol y es un yuyo”, acotaría Castellani). Nuevamente la alegoría final se eleva en un “crescendo” de sacrificio, preñado de esperanzas de resurrección.

Pese a la advertencia del A., el tema religioso encuentra una excelente presentación en las figuras contrapuestas de los dos sacerdotes: el joven teniente “concientizado” y el viejo y sólido cura catalán. Enfrentados trágicamente por la extraña dialéctica, que hace de las suyas también en la Iglesia, vuelven a unirse en el momento supremo mediante la oración. El anciano párroco con los brazos en cruz, su misterioso sacrificio vicario, el despistado curita Mauricio que vuelve a encontrar la fe cumpliendo, frente a la muerte, su peligroso deber de sacerdote, señalan el punto más alto de la alegoría, donde se asume en una

dimensión trascendente los más nobles valores humanos del combate y el sacrificio.

P. ALBERTO EZCURRA

CARLOS A. SACHERI, El Orden Natural, Publicaciones del IPSA, Bs. As., 1975, 188 pgs.

No habrá solución alguna en el campo político, social y económico mientras el hombre moderno no se decida a renunciar a su soberbia actitud de inventor de recetas y panaceas, y acate con amor y confianza el orden admirable que, puesto por el Creador en la misma naturaleza de las cosas, jamás puede ser impunemente violentado, ignorado ni soslayado. Toda transgresión a este orden, toda violencia ejercida en su contra, toda construcción humana que no lo respete, conducirán inexorablemente al fracaso, a la catástrofe. Esto lo sabían los antiguos, y los griegos nos lo han dejado bellamente plasmado en su tragedia. Inútil será buscar paz, armonía, plenitud, justicia, al margen del Orden Natural. Sería edificar sobre la arena.

Sacheri nos dejó en este trabajo, recopilación de una serie de artículos periodísticos, un instrumento precioso. La obra es una suerte de manual de Doctrina Social de la Iglesia, de gran claridad y enorme valor didáctico. A lo largo de cincuenta breves capítulos, nos va exponiendo sencilla y ordenadamente los problemas más controvertidos, al mismo tiempo que nos indica las respuestas que se adecuan al orden natural y cristiano y nos alerta sobre las falsas soluciones de nuestro tiempo: la liberal y la marxista.

El A. demuestra acabadamente cómo ambas posiciones, aparentemente antitéticas, parten de una misma actitud: dar la espalda a la realidad de las cosas. El liberalismo y el mar-

xismo son ciegos frente al orden natural, ese orden que, como dice Mons. Tortolo en el prólogo, es “a su modo... una maravillosa epifanía”. Orden Natural no destruido sino, al contrario, transfigurado por el Orden Sobrenatural. Orden al que el hombre moderno, enfermo de Idealismo, de Positivismo, de Utopismo, se empeña en desconocer.

Sacheri va desplegando la doctrina ordenada y concisamente. Comienza precisando las relaciones entre la Iglesia y el ámbito social, refiriéndose al Magisterio Pontificio y sus alcances. Luego entra de lleno en el tema del Orden Natural, para pasar enseguida a exponer los principales aspectos de su aplicación concreta. Así tratará, entre otras cosas, de la persona humana, la propiedad, el trabajo, el salario, la empresa, el sindicalismo, el orden profesional de la economía, la moneda y el crédito, etc., para concluir con los temas que dicen relación a la Sociedad Política. Frente a cuestiones de tal importancia, quizás hubiera sido conveniente enriquecer o matizar el análisis de algunos puntos, labor que de seguro Sacheri no hubiera desdenado. Pero, de todos modos, lo fundamental está inequívocamente expuesto.

Una cuestión especialmente enfatizada es la de la imperiosa necesidad de restaurar, vigorizar y dinamizar las hoy relegadas y avasalladas sociedades intermedias. Tanto el liberalismo como el marxismo dejan al individuo aislado frente al Estado, destruyendo las instancias naturales o inventando cuerpos artificiales, engendros libresco que sólo funcionan en elucubraciones utópicas. Esta actitud demiúrgica, soberbia, conduce, más tarde o más temprano, al abismo.

Huelga señalar la fidelidad del A. al Magisterio de la Iglesia, Magisterio que no sólo acató sino que meditó y saboreó largamente. La obra nos invita, nos urge a trabajar por la restauración del Orden. Tarea impropia porque, como bien puntualiza Sacheri, “la vida social no puede ser

‘fabricada’ a golpes de decretos más o menos arbitrarios, ni siquiera para ‘forzar’ la pronta instauración de un orden más sano” (p. 102). No se trata de una receta más, sino de un largo camino, jalonado de luchas y sacrificios. Sacheri lo recorrió hasta el fin. No es necesario extenderse sobre esto. Baste repetir al prologo del libro: “Aquí está la razón de su sangre mártir”.

JORGE N. FERRO

CARDENAL MINDSZENTY, Memorias, Emecé, Buenos Aires, 1975, 371 pgs.

“Procurad, Venerables Hermanos, que los fieles no se dejen engañar. El comunismo es intrínsecamente perverso y no se puede admitir en ningún campo la colaboración con él de parte de los que quieren salvar la civilización cristiana. Y si algunos, inducidos en error, cooperan en la victoria del comunismo en su país, serían las primeras víctimas de su error, y cuanto más las regiones en que el comunismo logre penetrar se distingan por la antigüedad y la grandeza de su civilización cristiana, tanto más devastador se manifestará el odio de los sin Dios” (Pío XI, Divini Redemptoris, nº 25).

Toda la vida del Card. Mindszenty estuvo signada por las luchas que debió librar contra los enemigos de Dios, de la Iglesia, de su Patria, del hombre. El principal de esos enemigos fue, sin duda, el comunismo. Su trágica confrontación con este adversario es lo que lo llevó a redactar sus “Memorias”, ya que éstas tienen por finalidad “advertir al mundo el destino que puede depararle el comunismo” y mostrar hasta qué punto “el comunismo ignora la dignidad del hombre”.

Efectivamente, a lo largo del libro se pone de manifiesto, con hechos concretos, la inhumana ferocidad del comunismo, la astucia de-

moníaca con que obra este engendro maligno de la mente humana. El comunismo es, fue y será intrínsecamente perverso; para que deje de serlo, debe dejar de ser comunismo, o mejor: debe dejar de ser. No hay que aceptar los engaños de la propaganda pensando que el comunismo ruso se ha transformado y que ya no constituye una amenaza para las naciones y para la Iglesia, como ingenuamente creyó en su momento el Obispo János Mike.

De la obra se desprende que, según ya lo señalara Pío XI, la fuente de todos los errores y la vía libre para la perversidad del comunismo es su ateísmo original, y su negación radical de toda espiritualidad. El comunista es el soberbio del salmo que "dice en su fatuidad: 'no atiende, no hay Dios'. Estos son sus pensamientos" (Ps. 10,4).

Sin embargo, las "Memorias" del gran Cardenal no sólo ponen ante nuestros ojos los errores teóricos del comunismo —más comúnmente conocidos— sino también sus horrores "de facto". Por ejemplo la impresionante actuación de los soldados rusos en Hungría, cuando la "liberaron" de los ejércitos alemanes; lo mismo digamos de los métodos empleados por los rusos en la campaña contra la enseñanza religiosa —y contra la Iglesia toda—, de sus manejos en las luchas políticas, de sus procedimientos para hacer "cantar" a los presos (como en la tétrica prisión de la Calle Andrassy 60), etc. Son hechos concretos que revelan la insita maldad del sistema comunista. Este libro constituye así una requisitoria contra el marxismo, basada no sólo en teorías sino también en hechos, lo cual, según el Cardenal Mindszenty, resulta efficacísimo en las luchas apolíticas e ideológicas (cf. p. 109).

De estos tiránicos hechos fueron víctimas casi todos los húngaros patriotas y en particular el Card. Mindszenty, a quien tocó llevar sobre sus hombros una pesadísima Cruz. En estas "Memorias" nos entreabre el telón de su tragedia para

que, entreviendo la magnitud de su dolor, volvamos nuestros ojos hacia Hungría y su Iglesia.

El peregrinaje del Cardenal, que fue un combate desde el principio hasta el fin, ya ha llegado a su término. En su transcurso encontró muchas veces indiferencia, olvido, cuando no directamente aversión... Poquíssimas personas —su madre, sobre todo— impidieron que pudiera repetir las palabras del salmo: "esperé que alguien se compadeciese de mí, y no hubo nadie; alguien que me consolara, y no lo hallé" (Ps. 69, 21). Su identificación con la soledad de la Pasión de Cristo fue casi total.

Los diarios dijeron a su muerte que con él desaparecía un obstáculo en la política de acercamiento a los comunistas; en realidad, lo que con él desapareció fue un adalid de la fe de la Iglesia, un mártir insobornable de su causa. Luchó el buen combate, concluyó su carrera, conservó la fe. Está en el cielo, no lo dudamos. El comunismo, aparentemente vencedor, sigue en este mundo, hasta que Dios quiera; entonces se perderá —¿y cuántos con él? La Iglesia, aparentemente vencida en su glorioso Cardenal, perdura y perdurará por los siglos de los siglos. Y mientras persista en su arduo peregrinar Cristo no permitirá que le falten mártires, para mayor gloria suya, confusión del demonio y sus secuaces en la tierra, y salvación de las almas.

CARLOS IBÁÑEZ

Seminarista de la Diócesis de Catamarca - 1er. Año de Teología

FLORENCIO ARNAUDO,
Principales tesis marxistas,
Pleamar, Buenos Aires, 1975,
171 pgs.

"¿Es posible, acaso, realizar una crítica objetiva de la cosmovisión

marxista-leninista?", se pregunta Arnaudo. "Tal vez no. Sólo veo una manera de intentarlo: exponer ordenadamente las principales tesis marxistas e ir cotejándolas con las afirmaciones del pensamiento moderno no marxistas. De su lectura y análisis llegará el lector a una conclusión indudable: Nadie puede, desapasionadamente, estar en contra de todas las tesis de Marx; ni nadie, si no ha sometido su pensamiento a expresas directivas partidarias, puede estar de acuerdo con todas ellas".

El marxismo-leninismo es una cosmovisión, es decir, una doctrina que estudia los distintos aspectos del mundo y procura determinar las pautas de conducta del ser humano. Abarca, por lo tanto, temas filosóficos, sociales, económicos y políticos, temas que el A. desarrolla en 70 tesis con sus correspondientes críticas.

Marx, discípulo de Feuerbach y seguidor de la escuela de Hegel, tomó de uno el materialismo y del otro el método dialéctico, integrando ambas filosofías en un nuevo intento que en modo alguno se ajusta a los moldes clásicos del pensamiento filosófico: el **materialismo dialéctico**. Se trata de una filosofía partidista, destinada sólo para la acción, eficaz elemento de acción revolucionaria (Tesis I a XXV).

En la parte destinada a explicar los diversos elementos de la **sociología marxista** (Tesis XXVI a XL) el A. afirma: "Marx encontró una de las unidades de medida de la historia: el factor económico. Pero encandilado por su propio acierto exageró el valor del mismo. Terminó por proclamarlo como el elemento determinante del acontecer histórico. La interpretación económica de la Historia es visiblemente insuficiente". Asimismo defiende Arnaudo el valor de la familia frente al estatismo marxista: la familia es una institución natural, originada y basada en el matrimonio monogámico, cuyo fin primordial es la procreación y educación de los hijos; autónoma frente al Estado en razón de sus derechos inalienables pero al que en algunos aspectos está sometida por causa del bien común.

Analiza luego el A. la **economía marxista** (Tesis XLI a LVI). La economía política marxista no es una ciencia, dice, sino una filosofía que tiene dos objetivos básicos: la abolición del capital como fuente de beneficio y la abolición del dinero como fuente de poder. Para ello el marxismo se basa en la teoría del valor de David Ricardo, en la teoría de la plusvalía de Adam Smith y en la teoría de los salarios de Fernando Lasalle. Arnaudo presenta estos temas en cuatro capítulos y refuta todo este sistema económico, dejando bien en claro el valor de la propiedad privada como baluarte de la libertad, seguridad y dignidad de los individuos.

El Estado, la revolución socialista, la sociedad comunista son los temas que el A. analiza en la parte que dedica a la **política marxista** (Tesis LVII a LXX). El marxismo no hubiese sobrevivido de no haber existido el leninismo. Lenin hizo algo mucho más trascendente que las disquisiciones de Marx y Engels sobre el Estado: encabezó una revolución que conmovió al mundo y demostró que el socialismo podía ser algo más que una teoría. En esta sección Arnaudo destaca la fuerza de la revolución comunista y señala los errores sobre los cuales ella funda su desarrollo.

Muy interesante y didáctico resulta el apéndice que el A. presenta al final de su libro con la lista de autores que dicen referencia al marxismo, cronológicamente ordenados según sus obras principales y fechas respectivas.

En los momentos actuales que vivimos, nos parece importante dar a conocer un libro tan formativo como éste, que hace posible al lector una visión general y pormenorizada de la cosmovisión marxista-leninista con su crítica correspondiente.

Nada mejor para finalizar que las palabras del mismo A.: "El conflicto no se libra entre burgueses y proletarios, izquierdas y derechas, colonias y metrópolis, o nacionalistas e internacionalistas, sino entre el Bien y el Mal. Y el bien y el mal no respetan fronteras de clases, razas, na-

ciones ni credos sino que coexisten dentro del ser humano. Por eso es que la verdadera revolución es de orden moral y debe librarse en el corazón de cada hombre”.

REINALDO GODINO

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 3er Año de Filosofía

JOSÉ LUJÁN, Concordancias del Nuevo Testamento, Herder, Barcelona, 1975, 624 pgs.

La obra que tenemos delante es el fruto de un impresionante esfuerzo. “Concordancias bíblicas” no es otra cosa que un índice alfabético de las palabras contenidas en la Biblia, con indicación precisa (libro, capítulo y versículo) de los lugares en que aparecen empleadas. Aun cuando este tomo reduce su inquisición a los 27 libros que integran el Nuevo Testamento, no por eso la labor ha dejado de ser ingente, y el fruto muy logrado.

La utilidad de este tipo de “Concordancias” es conocida por todos los estudiosos de la Sagrada Escritura. Pero también su publicación reporta conveniencias para los simples lectores de la Sagrada Página ya que gracias a estos índices podrán localizar una sentencia, una frase o un pasaje determinados, con sólo traer a la memoria una de las palabras de la cita en cuestión. Además el hecho de conocer todos los lugares que tratan del concepto que se tiene delante hace posible la investigación de un tema bíblico determinado, examinando los diferentes matices que adornan a la palabra estudiada. Como estas Concordancias no se limitan a indicar los números de la cita sino que incluyen las frases que contienen la palabra buscada, del simple cotejo de esas frases agrupadas se puede captar fácilmente toda la riqueza que se encierra tras la inocencia del vocablo.

El A. de este trabajo ha elegido como texto base de su investigación la versión ecuménica preparada bajo la dirección del P. Serafín de Ausejo, y publicada por esta misma Editorial en el año 1969. Hubiéramos preferido que se hubiese elegido una versión más conocida entre nosotros. Sin embargo la traducción optada es suficientemente fiel al original de modo que aún a los que estamos habituados a otras versiones no nos será nada difícil el hallazgo de la palabra que busquemos.

Estas Concordancias, quizás las primeras que conoce nuestra literatura española, en sus casi 70.000 citas, incluye todas y cada una de las palabras de los libros que integran el Nuevo Testamento, salvo algunas partículas y unos pocos vocablos (proposiciones y conjunciones) que, por su empleo excesivamente reiterado, no son utilizables como referencia en la tarea de localización.

No podemos menos que felicitar al Autor y a la Editorial por el impropio y excelente trabajo llevado a cabo y que cubre un grave vacío de la literatura bíblica en lengua española.

A. S.

BERNARD BASSET, Orar de nuevo, Herder, Barcelona, 1975, 184 pgs.

En una época de “sequía de las almas” no deja de ser reconfortante la lectura de esta obra del P. Basset en la que junto con una singular penetración psicológica campea el más fino y británico sentido del humor. El A. es párroco en una de las islas Scilly, junto a la costa de Cornualles, y dedica allí gran parte de su tiempo a escribir, leer y meditar. Es un gusto ver con cuánta comodidad se mueve entre los autores clásicos y tradicionales. Pareciera que perteneciesen a su familia (¿acaso no es así?), son sus abuelos en la fe. Y ello sin descartar el recurso a autores contemporáneos, incluso no ca-

tólicos pero que según el más puro modelo tomista son leídos a la luz de la fe y de la doctrina de la Iglesia. Porque toda verdad es de la Iglesia. Y así desfilan por sus páginas, sin el menor prurito de aparato crítico, S. Agustín, S. Ignacio, el P. de Caussade, Douglas Hyde, William James, Tomás de Kempis, C. S. Lewis, Marco Aurelio, Tomás Moro, A. Poulain, S. Teresa, Simone Weil, Radhakrishnan, Clifton Wolters, y muchos más.

Aun cuando el A. descenderá a detalles muy concretos, sin embargo nunca parece olvidar que “en la oración la única referencia segura es el Dios viviente” (p. 22). A su parecer la Iglesia ha descuidado un tanto la invitación a las cumbres en esta materia, de modo que no pocos cristianos han acabado por preferir el vuelo de la gallina al vuelo del águila.

La clásica definición de la oración (“orar es elevar nuestra mente y nuestro corazón a Dios”) le ofrece al A. una veta de penetración. La oración implica una aptitud de pensar, una capacidad de amar, y por sobre todo la presencia de Dios, el misterio inefable (cf. p. 24).

Agudamente observa que en los últimos años se ha podido advertir una tendencia hacia la informalidad e inobservancia de las reglas clásicas de oración. Se habla en contra de la oración de la mañana y de la noche como si se tratara de formas burguesas e hipócritas. El argumento se desenvuelve poco más o menos así: tales formalidades reducen nuestra religión a “determinados momentos” cuando en realidad deberíamos estar viviendo nuestra fe todos los instantes del día. En consecuencia, advierte el A. que hoy, tras la renuncia a la oración personal, se produce un vuelco hacia la comunidad y el compromiso, las discusiones en grupo, el canto comunitario; y en cuanto a la oración vocal el afán se pone en la espontaneidad; ya no existe el silencio. La tentación de abandonar la oración personal es cosa diabólica. Transcribamos a este respecto un hermoso párrafo de C. S. Lewis en sus “Screwtape Letters” (que el A. incluye en las pp. 33-34); allí aparece un demonio viejo que invita a

su luciferino colega más joven a sembrar esa tentación: “La mejor solución es, allí donde sea posible, mantener al paciente alejado de toda intención seria de hacer oración. Cuando el paciente sea un adulto, recientemente convertido de nuevo al partido del enemigo, como ha ocurrido con tu hombre, lo mejor es animarle que recuerde, o hacerle creer que recuerda, las oraciones tipo lorito de su niñez. Reaccionando contra este recuerdo, tal vez puedas persuadirle para que se decida a algo completamente espontáneo, interior, informal, sin reglamentación alguna; con lo que conseguirás que se esfuerce en producir en sí mismo un estado devocional indefinido en el cual toda concentración auténtica de la voluntad y de la mente brillan por su ausencia... Esa es exactamente la clase de oración que nosotros queremos; y puesto que lleva un parecido superficial a la oración de silencio practicada por aquellos muy avanzados en el servicio del enemigo, los pacientes inteligentes y perezosos pueden ser atrapados por ella durante mucho tiempo. Por de pronto, pueden ser persuadidos de que la posición corporal es indiferente para sus oraciones, porque ellos olvidan constantemente, lo que tú has de recordar siempre, que son animales y que aquello que ejecutan sus cuerpos está afectando a sus almas”. Así habla Satán, disfrazado de ángel de luz.

Varias son las objeciones actuales contra la oración a las que el A. sale al encuentro. “Vivimos en una época agitada, febril, no hay tiempo para orar”. Una jornada de Cristo —responde— estaba tan llena como la nuestra y era mucho más agotadora, entregada como estaba a los enfermos, a los pobres, a los pecadores, a la formación de sus apóstoles, además de la incesante confrontación con sus adversarios. También S. Pablo estaba muy ocupado, siempre viajando, casi sin vida privada. Las cartas de S. Ignacio de Loyola ocupan hoy nueve mil páginas impresas. Y sin embargo ninguno de ellos se consideró dispensado de la oración individual.

Otra objeción: "todo es oración" porque, como dice S. Teresa, "Dios anda también entre los pucheros". Una vez más la "cola serpentina" de Satanás... La fórmula "trabajar es orar" parece ofrecernos una excusa válida. Profesores, enfermeras, hasta sacerdotes y obispos están tan ocupados que no tienen tiempo para hablar con Dios. El A. nos dice que él mismo aceptó esta teoría. Pero ahora reconoce su error: "sé que me equivoqué". La oración es una obligación semejante a la necesidad de comer. Puede uno permitirse almorzar más temprano o más tarde. Podemos posponer nuestras comidas pero no podemos vivir sin comer. Ni siquiera las obras virtuosas suplen a la oración. "Si sustituyera yo mi oración por otras obras buenas podría realizar una vida cristiana de gran utilidad y distinción, pero nunca llegaría a santificarme, nunca llegaría a ser santo" (pp. 38-39). Ha habido santos incapaces de predicar, de enseñar; pero no existe un solo santo que haya prescindido de la oración.

Tras refutar estas objeciones el A. se remonta a la enseñanza del mismo Cristo. "Cuando vayas a orar entra en tu más íntimo aposento". Es decir, entra en la soledad, en el retiro. "Hay una gran diferencia entre encontrarse solo y buscar la soledad para uno mismo" (p. 47). La soledad nos atemoriza porque provoca una confrontación: "Estoy de acuerdo con Simone Weil en que el mal y la culpa que hay en nosotros hace que rehuyamos tal confrontación; este mismo azoramiento fue experimentado por Adán" (ib.). Según esta primera lección de Jesús jamás hipócrita alguno se ha atrevido a orar solo en su aposento privado.

La segunda lección de Cristo: "Al orar no charléis mucho". No que la oración deba prescindir de las palabras. Pero lo que sí hay que evitar es la verborragia en la plegaria. Más aún, el progreso en la oración conduce normalmente a la llamada "oración de simplicidad", en la que el afecto encendido suple a la lógica de los vocablos.

La tercera lección del Señor: "Cuando queráis orar decid así: Pa-

dre nuestro..." con todo lo que esta oración implica.

El A. ofrece luego algunos consejos prácticos. Destaca ante todo la necesidad de **disponerse** para la oración, sintonizar el espíritu, lograr un talante apropiado. Según S. Tomás la misma existencia cotidiana puede llegar a convertirse en una forma de preparación: "la vida activa nos dispone para la vida contemplativa". Pero se requiere una preparación más inmediata. Cuando queremos hacer algo —afirma el A.— nos disponemos para ello; hasta para dormir nos preparamos: nos abstenemos de tomar café, damos cuerda al despertador, cerramos la puerta con llave, nos acostamos con una postura determinada. También para orar se requiere una introducción que podrá variar según los tiempos pero no por ello deja de ser imprescindible. El A. sugiere luego la conveniencia de la **lectura espiritual** que ofrezca pábulos a la oración. Y ya más inmediatamente en el umbral mismo de la oración, preguntarse lo de S. Ignacio: "A dónde voy y a qué". Se refiere luego a la postura, al lugar, al ejercicio de la presencia de Dios, al uso de la imaginación, etc.

Todo esto, sin embargo, es tan sólo una ayuda. No hay que reglamentar demasiado la oración privada. No es ésta como la oración litúrgica donde la Iglesia me dice qué palabras debo usar, qué gestos he de hacer, la vestimenta que debo ponerme, qué dones deberé ofrecer. "Una vez que yo haya cerrado la puerta y esté orando en privado, nadie tiene autoridad para decirme lo que tengo que hacer. Ningún papa u obispo, padre o gurú, confesor o superior, liturgista o escritor espiritual es capaz de instruirme sobre cómo debo acercarme a mi Dios" (p. 98).

Justo es el A. cuando subraya la necesidad de dejar bien en claro el **fin de la oración**. Que no es otro que el mismo Dios. Con frecuencia esto se ignora o se pasa por alto. No son pocos los que oran para beneficiarse a sí mismos, o para liberarse de sus preocupaciones, o

para relajarse al estilo yoga. "El fin de la oración tiene que ser Dios mismo y sólo Dios" (p. 144). De donde la notable afirmación del A.: todo debe desembocar en la **adoración**. No que la oración excluya la petición o la acción de gracias: "S. Agustín indica que el acto de adoración de un pecador es un acto de contricción; uno puede decir igualmente que una oración de acción de gracias es el acto de adoración de un hombre agradecido" (ib.). La oración de petición es perfectamente legítima. Si la oración crea una cierta "amistad" es propio de los amigos manifestarse qué es importante para cada uno de ellos. Toda amistad supone ese estilo de franqueza. Pero el escollo que tiene la oración de petición es que se convierta en un fin en sí y no culmine en adoración (aceptando plenamente la voluntad de Dios); si el que ora se centra en sí mismo omite la adoración. Algo semejante sucede con la intercesión y la acción de gracias. Todo debe culminar en adoración. "La oración, como la música,

puede cambiar en cada momento; ahora es profunda, ahora es ágil, pero el tema es el mismo" (p. 145). "La capacidad de asombrarse es la base de la adoración" (Carlyle).

La oración, cualquiera sea su forma, camina hacia la adoración perpetua del cielo, hacia el **cara a cara**. "La oración es una realidad sin fin envuelta en eternidad. No se trata de ciencia exacta que admitiera computadoras y tabuladores, se trata de una forma sutil de arte. La oración es una realidad afín a la música y es con ella con la que mejor puede ser cotejada, llena de sorpresas enriquecedoras y capaz de un reaprovisionamiento comparable a la alcuza de la viuda" (pp. 140-141).

B. Basset es un autor tonificante, de la escuela de Chesterton. Al acabar la lectura de estas páginas brota del corazón la apremiante necesidad de "orar de nuevo" y se hace propia la expresión del evangelio: "Señor, enséñanos a orar".

P. ALFREDO SAENZ S. J.

PATRISTICA ET MEDIAEVALIA

Ya a punto de aparecer esta entrega llega a nuestra mesa de redacción el volumen I de "Patristica et Mediaevalia", publicación aperiódica del Centro de Estudios de Filosofía Medieval que, bajo la dirección de la Dra. María Mercedes Bergadá, reúne trabajos de investigación, textos e información sobre los estudios en el campo de la filosofía patristica y medieval.

Los trabajos que integran esta primera entrega se polarizan en torno a los dos temas aludidos en el título de la publicación: la patristica está presente en dos excelentes estudios sobre S. Gregorio de Nyssa y uno sobre S. Agustín, la época del esplendor medieval está representada en un denso artículo sobre Siger de Brabante y un texto crítico y notas de John Peckhman. Dos secciones complementarias están constituidas por un útil Fichero de Revistas, que cuenta con algo más de 60 publicaciones especializadas, y una sección de "Crónicas" donde se reseña la actividad actual en torno a los temas específicos tanto en la Argentina como en el exterior.

MIKAEL saluda con todo afecto a este joven colega y le desea muchos años de vida.

Libros Recibidos

- BUELA Alberto E., **El Ente - Manifestación y Conocimiento**, Ed. Marcos, Buenos Aires, 1975, 84 pgs.
- HENGSBACH Franz, **La liberación obrada por Cristo**, APDES, Buenos Aires, 1975, 35 pgs.
- COLOMBRES MARMOL Eduardo L., **La Batalla de Ayacucho en la gestación de la Patria Grande**, Univ. Bs. As., Buenos Aires, 1974, 56 pgs.
- VARIOS, **Hacia el ejercicio responsable de la profesión**, A. C. A., Buenos Aires, 1974, 139 pgs.
- MARTIN Isidoro, **La Iglesia y la comunidad política - Documentos colectivos de los Episcopados de todo el mundo, 1965-1975** La Editorial Católica (BAC), Madrid, 1975, 759 pgs.
- PEINADO Mons. Miguel, **Exposición de la Fe cristiana**, La Editorial Católica (BAC), Madrid, 1975, 378 pgs.
- FRIAS Pedro J., **El Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina**, Univ. Nacional, Córdoba, 1975, 78 pgs.
- MUÑOZ Héctor O. P., **Alégrense en el Señor**, Paulinas, Florida, 1975, 60 pgs.
- SCHELKLE Karl Hermann, **Teología del Nuevo Testamento - Tomo I: Creación. El mundo - El tiempo - El hombre, y Tomo III: Moral**, Herder, Barcelona, 1975, 225 y 502 pgs. respectivamente.
- AUER J. - RATZINGER J., **Curso de Teología Dogmática; AUER Johann, Tomo V: El Evangelio de la gracia y Tomo VI: Sacramentos - Eucaristía**, Herder, Barcelona, 1975, 306 y 365 pgs. respectivamente.
- VALLET DE GOYTISOLO Juan B., **Ideología, praxis y mito de la tecnocracia**, Montecorvo, Madrid, 1975, 336 pgs.
- CATURELLI Alberto, **La política de Maurras y la filosofía cristiana**, Nuevo Orden, Buenos Aires, 1975, 86 pgs.

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Dirección y Redacción

Casilla de Correo 141 • 3100 PARANA (Entre Ríos) • ARGENTINA

PRECIOS DE 1976

Suscripción ordinaria	250 Pesos Ley
Suscripción de apoyo	500 " "
Suscripción extraordinaria	1000 " "
El Ejemplar	200 " "
Ejemplar atrasado (Nº 1, 2, 3 y 4 agotados)	200 " "

EXTERIOR

Suscripción ordinaria	u\$s 12
Suscripción de apoyo	u\$s 20
El ejemplar	u\$s 5

sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141
3001 PARANA
PROVINCIA DE ENTRE RIOS
A R G E N T I N A

La suscripción ordinaria es del todo insuficiente para cubrir los costos de la Revista. La mantenemos tan sólo para que los que carecen de recursos no se vean privados de ella. Por eso le recomendamos vehementemente que, si está en su posibilidad, utilice la suscripción de apoyo o la extraordinaria.

PRINCIPIOS FUDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.

Impresa en los Talleres Gráficos de Librería y Editorial CASTELLY S. A.
San Martín 2355 - Santa Fe (Argentina)